BS
1515
.S638
c.1

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 24 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 24 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

Anmerkungen zu Jes. 24—27.

Von **Rudolf Smend.**

Die Meinungen über den Inhalt und die Entstehungszeit dieser Capitel sind so zahlreich und so wenig übereinstimmend, daſs, wer ihre Zahl um eine neue und von den bisherigen völlig abweichende vermehrt, nicht gerade auf Dank und kaum auf williges Gehör rechnen darf. Obendrein möchte meine Meinung vielen auch an und für sich schon sehr unbefriedigend erscheinen. Ich bin nämlich keineswegs im Stande, die Zeitlage, in der diese räthselhaften Capitel entstanden sind, anderweitig in der uns bekannten Geschichte nachzuweisen. Sie stammen meiner Ueberzeugung nach aus einer Situation, an die sich keine geschichtliche Erinnerung knüpft, und dieser Umstand setzt mich allen meinen Vorgängern gegenüber einigermaſsen in Nachtheil. Ich würde deshalb die nachfolgende Untersuchung vielleicht nicht veröffentlicht haben, wenn meine Auffassung sich nicht auf Beweise stützte, die ich für durchaus zuverlässig halten muſs. Ueberdies aber giebt der eigenartige und wichtige Inhalt dieser Capitel der Frage nach der Zeitlage, in der sie entstanden sind, eine solche Bedeutung, daſs der Versuch, sie zu lösen, immer wieder unternommen werden muſs. Wenn deshalb auch meine Meinung, wie ich das allerdings erwarte, auf Widerspruch stoſsen sollte, so bin ich doch gewiſs, zur Lösung der vorliegenden Frage dadurch beizutragen, daſs ich die bisherigen Versuche mehr oder weniger widerlege und zugleich die Zahl der bisher in Betracht gekommenen Probleme vermindere und neue hinzufüge.

Groſses Interesse nimmt der Verf. dieser kleinen prophetischen Schrift an dem von ihm erwarteten Untergang

AUG 21 1906

einer ungenannten feindlichen Stadt, um diesen einen Punkt drehen sich seine eschatologischen Erwartungen. Es ist deshalb natürlich, dafs sich auch die Aufmerksamkeit der Ausleger vor allem hierauf richtete, mit der Bestimmung dieser Stadt schien sich die Zeit des Verf. finden zu lassen und von da aus dann auch das Einzelverständnifs zu ergeben. Man nahm dabei als selbstverständlich an, dafs es sich um ein uns anderweitig bekanntes Ereignifs handeln müsse, dafs ferner die Stadt, die in den eschatologischen Erwartungen des Verf. eine so grofse Rolle spielt, jedenfalls eine Weltstadt ersten Ranges gewesen sei. Auf Grund dieser sehr nahe liegenden, in Wahrheit aber durch nichts gerechtfertigten und m. E. falschen Voraussetzungen versuchte man immer wieder, unter jener Stadt Babel oder Ninive oder auch Tyrus zu verstehen. So sehr war man von diesem einen Gegenstand in Anspruch genommen, dafs man darüber den Gedankengang des Verf. selten gehörig ins Auge faſste. Man rieth eben auf eine der genannten Städte und suchte dann die ganze Schrift danach zu verstehen. Auf welche Willkürlichkeiten man dabei in der Exegese gerieth, beweist der endlose Dissensus der Ausleger : Jes. 24—27 gilt deshalb für einen der unverständlichsten Abschnitte der Bibel. Ich glaube, der Erfolg hat hinreichend gelehrt, dafs man auf falschem Wege war. Allerdings möchten manche Einzelheiten hier wohl immer dunkel oder doch zweifelhaft bleiben, ich bin aber der Meinung, dafs diese kleine Schrift im Grofsen und Ganzen für uns vollauf verständlich ist, wenn man sie zuerst überall in ihrem Zusammenhang zu verstehen sucht und erst dann nach jener Stadt fragt. Dann zeigt sichs, dafs betr. jener Stadt in der That noch eine andere Möglichkeit besteht, und es ist verwunderlich, wie consequent man hier von jeher an der m. E. zu Tage liegenden Wahrheit vorbeigegangen ist. Darüber kann, soviel ich sehe, kein Zweifel bestehen, wo jene Stadt lag und wann ungefähr

die hier vorausgesetzte Geschichte spielte. Jes. 24—27 mag uns zugleich aber von neuem lehren, dafs wir über eine gewisse Periode der A. T. Geschichte fast gar nichts wissen.

Mein Resultat habe ich auf Grund einer Untersuchung über den Gedankengang und Zusammenhang der kleinen Schrift gewonnen. Ich gebe dieselbe hier zunächst in einiger Ausführlichkeit und richte dabei an meine Fachgenossen die Bitte, die mir etwa geschenkte Aufmerksamkeit und Kritik hierauf vor allem richten zu wollen. Denn eben auf diesem Wege haben sich für mich die wichtigsten Argumente ergeben, auf denen meine Meinung über die Entstehungszeit dieser kleinen Schrift beruht. Mit der richtigen Bestimmung jener ungenannten Stadt ist die Aufgabe allerdings noch nicht gelöst. Auch möchte ich weitergehenden Interessen dienen, mein Absehen war keineswegs nur auf die Fixirung der Entstehungszeit dieser Schrift gerichtet.

* * *

Eine furchtbare Katastrophe steht bevor. Dem jüdischen Lande droht ein fremdes Heer, das hier wie sonst auf der ganzen Erde grofses Unheil anrichtet und einen völligen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse herbeiführt. Das Land wird von Grund aus verheert und geplündert und die Städte zerstört. Die Bevölkerung zerstreut sich in alle Welt und nur wenige Menschen bleiben im Lande übrig und diese in so elenden Verhältnissen, dafs alle Unterschiede von Vornehm und Gering, von Reich und Arm verwischt werden [1]). Denn dem Höchsten

---

[1]) Delitzsch bestreitet zu v. 2 mit Recht, dafs נשה oder נשא „von Jemandem etwas leihen" bedeute. Er erklärt: der Creditor ist wie der, welchem er creditirt. Ich halte das auch für möglich. Obwohl man eher die Aussprache נָשֶׁא בו oder נָשֹׁא בו erwarten sollte, könnte die vorliegende vom Verf. beabsichtigt sein. Man ist freilich

im Lande geht es ebenso wie dem gemeinen Volke. Jammernd beklagt man die Verwüstung der Weinberge, die fröhlichen Trinkgelage haben ein Ende, alle Freude verstummt, man schliefst sich zu Hause ein aus Furcht vor den Räubern. So gleicht das Land und die ganze Erde abgeernteten Reben und Oelbäumen, an denen man bei der Nachlese (נקף, עללת) nur hie und da noch eine vereinzelte Frucht findet (v. 1—13).

Es handelt sich hier um eine Katastrophe, die wenigstens für Juda bisher noch nicht eingetreten ist, sondern hier erst angekündigt wird. Das beweist die Form der Einführung v. 1 (הנה mit nachfolgendem Particip) und sodann der Schluſs von v. 3. Das Wort, das Jahve geredet hat, ist offenbar das vorliegende, dann haben wir aber eine Weissagung vor uns (vgl. 25, 8). Dasselbe ergiebt sich aus v. 13, wo der Verf. seine Drohung gegen Juda damit begründet, daſs eben der ganzen Welt ein gleiches Schicksal bevorstehe. Inwiefern dagegen v. 10—12 „offenbar Beschreibung der Gegenwart sei“ (Hitzig), ergiebt sich einstweilen nicht[1]). — Ferner droht das hier angekündigte Unheil freilich aller Welt, aber zunächst redet der Verf. doch nur von Juda. Er hebt die Verwüstung der Weinberge in einem Grade hervor, der nicht am Platz wäre, wenn der Verf. nicht vor allen Dingen Juda im Auge hätte. Er exemplificirt die Unterschiede im *öffentlichen* Leben allein am Gegensatz von Priester und Laie, wobei er zunächst nur an Juda denken kann (v. 2). Namentlich läſst aber die Motivirung seiner Drohung hierüber keinen Zweifel. Die Katastrophe bricht herein,

---

versucht, nach 1 Sam. 22, 2 לו zu lesen. Uebrigens steht bei den drei letzten Paaren der besser Situirte voran, umgekehrt bei den drei ersten (vgl. Ez. 7, 12 f.).

[1]) Natürlich bleibt hier aber wie sonst überall vorbehalten, daſs der prophetische Schriftsteller vom Standpunkt der Erfüllung aus seine Weissagung niedergeschrieben haben kann.

weil das heilige Land von seinen Bewohnern befleckt ward, weil sie die Gesetze übertraten, das Gebot verletzten, den ewigen Bund brachen. Darum frifst der Fluch das Land (v. 5. 6). Man bezieht die Worte freilich wohl auf den noachitischen Bund und Hitzig beruft sich hierfür auf den Ausdruck v. 18 (vgl. Gen. 7, 11. 8, 2). Cheyne meint sogar, Jahve wolle hier sein Versprechen von Gen. 8, 21. 9, 14 widerrufen. Aber jenes Versprechen galt als unwiderruflich (Jes. 54, 9) und von einer neuen Sündfluth ist v. 18 ff. auch nicht die Rede. Wie könnte ferner der noachitische Bund kurzweg als der ewige bezeichnet sein? Ein jüdischer Leser konnte von vornherein dabei an ihn nicht denken, er mufste unter dem ewigen Bunde den vom Sinai verstehen[1]). Und dann die Gesetze des noachitischen Bundes? Sollte die Sünde der Welt, die jetzt (v. 16 ff.) im Weltgericht bestraft wird, einfach in Mord oder in Blutgenufs bestehen? Konnte wohl jemals ein Jude die Sünden der Welt an den sogenannten noachitischen Geboten messen? Beurtheilt der Verf. jene Blutschuld (26, 21), auf die er allerdings grofsen Nachdruck legt, nach dieser Norm? Ebenso ist der Fluch (v. 6) kein anderer als der, den die Uebertretung des mosaischen Gesetzes für Israel nach sich zieht[2]), und das Land, das durch die Sünde seiner Bewohner entweiht

---

[1]) Freilich wird ב״ע in diesem Sinne von der Verpflichtung Israels selten gebraucht und dann sogar immer nur bei einzelnen besonders wichtigen Geboten (Gen. 17, 13). Ex. 31, 16. Lev. 24, 8. Sonst wird dabei immer an die Verpflichtung Jahves gegenüber Israel oder David oder Aron gedacht (Gen. 17, 7. 19. Num. 18, 19. 25, 13. 2 Sam. 23, 5. 1 Chr. 16, 17. Jes. 55, 3. Jer. 32, 40. 50, 5. Ez. 37, 26. Ps. 105, 10). Nur Gen. 9, 16 macht eine Ausnahme, aber der Bund mit allen Menschen in Noah ist eine theologische Speculation.

[2]) Dt. 27—29. 30, 7. Jer. 11, 3. 8. 23, 10. Ez. 16, 59. 2 Chr. 34, 24. Dan. 9, 11. Dagegen liegt Sach. 5, 3 wiederum nur eine Uebertragung vor.

wird, ist mit nichten die profane Welt (Am. 7, 17), sondern das heilige Land[1]). Diese nachdrückliche Begründung der Drohung beweist also, dafs der Verf. zunächst nur auf Juda abzielt, ארץ ist das Land, nl. Juda, und auch תבל ist 24, 4 dem entsprechend zu deuten, wie das für letzteres Wort auch 26, 9. 18. 27, 6 nöthig resp. wahrscheinlich ist[2]). Auf alle Fälle ist man 24, 4 zu diesem Verständnifs gezwungen, das die wahrscheinliche Grundbedeutung des Wortes wenigstens ermöglicht. Es ist grundverkehrt, wenn man wie Hitzig und Delitzsch wegen der sonst üblichen Bedeutung von תבל diesem ganzen Abschnitt Gewalt anthut[3]). Erst v. 13 wird uns bedeutet, dafs die Juda bedrohende Strafe in Zusammenhang stehen werde mit einer Katastrophe, die über die ganze Welt hereinbricht. Hiernach kann man auch über v. 10 nicht in Zweifel sein. Die קרית תהו, von der hier die Rede ist, wird von fast allen Auslegern identificirt mit jener heidnischen Hauptstadt, deren Fall in den folgenden Capp. 25, 2. 12. 26, 5. 27, 10. 11 geweissagt ist. Aber v. 11 greift auf v. 7—9 zurück, handelt also wie diese von Juda und dem entsprechend sind deshalb auch v. 10. 12 zunächst von Juda zu verstehen. In Folge dessen bezweifele ich allerdings die Richtigkeit der Lesart קרית־תהו. Bisher war von keiner Stadt die Rede, man kann also nicht über-

---

[1]) Lev. 18, 25. 27. 19, 29. Num. 35, 33. Dt. 24, 4. Jer. 3, 1. 2. 9. 16, 18. Ez. 22, 24. 36. 17. Ps. 106, 38.

[2]) Bei der zuletzt genannten Stelle entscheidet der Vergleich mit 27, 12. 13, ebenso kann 26, 18 nicht wohl „Erdenbürger" gedeutet werden. Danach glaube ich auch 26, 9 das Wort nach ארץ נכחות v. 10 verstehen zu sollen als das jüdische Land mit der nächsten Umgebung.

[3]) Ich behaupte übrigens nur, dafs תבל nicht nothwendig die ganze Erde umfafst. Richtig wird der Abschnitt von Gesen., Knobel, Kuenen, Reufs auf Juda bezogen, unrichtig dagegen von ihnen allen auf die Gegenwart resp. Vergangenheit.

setzen: „Zertrümmert ist sie zur Stadt der Oede.“ Vielmehr mufs ק״ת Subject sein und dann ist die Wahl zwischen der Prolepse „zertrümmert ist die öde Stadt“ und der einfachen Uebersetzung „zertrümmert ist die Stadt der Lüge“ oder „der Nichtigkeit“, d. h. des Götzendienstes, bald entschieden (vgl. 1 Sam. 12, 21. Jes. 41, 29. 44, 9). Aber so kann Jerusalem wohl nicht genannt sein, auch wenn 27, 9 vom Götzendienst der Judäer die Rede sein sollte. Ich möchte deshalb lieber קריה lessen (zertrümmert ist die Stadt zur Oede; vgl. 34, 11. 45, 18. Jer. 4, 23) und den Singular generisch verstehen. Auch die ältesten Versionen möchten so gelesen haben[1]) und wenngleich diese Lesart als eine Erleichterung der masorethischen erscheinen könnte, so ist auch umgekehrt die Entstehung der masorethischen Lesart aus der unseren leicht zu erklären, sobald man nämlich unter der hier genannten Stadt die heidnische von Cap. 25—27 verstand. Uebrigens wird diese Aenderung noch durch die nach 26, 20 zu erklärende zweite Vershälfte empfohlen[2]) und ferner durch den Anfang von v. 11, der uns auch eher in die judäischen Landstädte als nach Jerusalem führt[3]). Wie dem aber auch sein mag, auf alle Fälle ist 24, 1—12 von Juda die Rede.

Im Gegensatz zu der schlimmen Ankündigung von v. 1—13 ist v. 14 f. von solchen die Rede, die jubelnd zum Preise Jahves auffordern, der seine alleinige Hoheit

---

[1]) LXX: ἠρημώθη (= נשמה?) πᾶσα πόλις. Targ. איתברת קרתהון צדיאת.

[2]) Die herrschende Erklärung, wonach der Zugang zu den Häusern durch Trümmer versperrt wäre, ist unnöthig und gewaltsam.

[3]) Vgl. Ps. 144, 14. Uebrigens ist היין metonymisch gesagt für Reben, wie auch תירוש v. 7. Die Rede ist einigermafsen gegliedert in 4 × 3 Verse: v. 1—3. 4—6. 7—9. 10—12. Der Vorwurf, dafs die ganze Schilderung spielend und kalt sei (Gesen.), beruht zum Theil wenigstens auf der falschen Annahme, dafs es sich um die (bereits vergangene) Verwüstung des Landes durch Nebukadnezar handele.

jetzt offenbart[1]). Wer sind diese, die hier kurzweg mit המה eingeführt werden? Die LXX versteht darunter den Rest der Judäer oder Menschen, der die jetzt kommende Katastrophe übersteht und das Glück der unmittelbar darauf eintretenden messianischen Zeit genieſsen wird. Dies Verständniſs liegt nahe. Denn einmal theilt der Verf. in der That mit fast allen anderen Propheten eine derartige Erwartung. Sodann scheinen die Schluſsverse der ganzen Schrift (27, 12. 13) eine solche Gedankenverbindung von v. 14 mit dem Vorhergehenden zu empfehlen. Endlich scheint das Imperf. ישאו für diese Auffassung zu sprechen. Gleichwohl ist dieselbe zu verwerfen. In Wahrheit ist im Vorhergehenden kein Subject zu entdecken, auf welches המה zurückweisen könnte. Denn v. 13 ist nicht von den die Noth überlebenden Judäern oder Menschen, sondern überhaupt von dem überbleibenden Rest des gegenwärtigen Weltbestandes die Rede. Ferner scheint mir diese Erklärung wegen des על כן v. 15, womit die Worte jener Leute eingeführt werden, unmöglich. Dieses על כן geht deutlich auf das Vorhergehende d. h. auf das Erscheinen der dort angekündigten Kriegsmacht, unmöglich aber auf einen stillschweigend zu ergänzenden Mittelgedanken, daſs auf die demnächst eintretende Noth sofort die messianische Zeit folgen werde[2]). Dasselbe ergiebt sich aber auch aus dem Schluſs von v. 14. Jene Jubellieder erklingen im Westen, d. h. westlich von Palästina, das ist nur dann verständlich, wenn sie jetzt, wo der Verf. schreibt, erklingen. Denn die messianische Zukunft spielt doch ohne Frage in Palästina selbst[3]). Deshalb ist man

[1]) צהל mit ב wie Jer. 31, 7.

[2]) Höchstens könnten die Worte auf eine den ersten Lesern bekannte Thatsache der damaligen Zeitgeschichte hinweisen.

[3]) Delitzsch bemerkt freilich: „der Jubel der Geretteten erschallt vom Mittelmeere her, von welchem das Wohnland der Gemeinde Jahves bespült wird.“ Aber wo schreibt dann der Verf., den Del. doch richtig in Palästina selbst leben läſst? Vgl. noch Hos. 11, 10.

genöthigt, mit Ewald v. 14. 15 nach den ersten Worten von v. 16 zu erklären und danach haben wir jene Glaubensgenossen des Verf. sogar im fernen Westen am Rande der Erde zu suchen [1]).

Nicht ganz deutlich ist ferner, worüber die Juden am Rande der Erde jubeln. Sie rufen צבי לצדיק, was in der That wohl nur heifsen kann, dafs der Gerechte d. h. die jüdische Gemeinde zu Ehren komme [2]). Am nächsten liegt da die Vermuthung, dafs sie von der bevorstehenden Katastrophe unmittelbar den Triumph der jüdischen Sache erwarten und zwar vor allen Dingen im Blick auf die Juden in Palästina. Schwerlich haben die Worte einen anderen Sinn. Wenn man z. B. annehmen wollte, dafs diese Leute selbst der neu auftretenden Macht ihre Befreiung oder dergl. verdankten und darüber jubelten, so wäre das nicht wohl denkbar, wenn sie dabei nicht zugleich an das heilige Land dächten, wo nach der ganzen Haltung dieser Schrift das Auftreten jener Macht mit Sicherheit erwartet wurde. Auf den Sinn ihres Aufrufs, der sich an alle Juden richtet, ist auch aus dem Protest des Verf. zu schliefsen.

---

[1]) Ewald sucht dem zu entgehen, indem er v. 14 צהלו als Imperativ spricht. Seiner Meinung nach enthält die zweite Vershälfte eine Aufforderung, die etwa von Babylonien aus nach Westen hin an die palästinensischen Juden erginge. Indessen ist das unmöglich. Die Adresse des Aufrufs wäre mindestens sehr undeutlich (מים = ihr im Westen?) bezeichnet, der Aufruf selbst, der mit ישאו קולם ירנו nicht wohl eingeführt sein kann, träte völlig abrupt ein und v. 14b. 15 bildeten zusammen einen sehr krausen Satz. Deutlich beginnt der Aufruf erst v. 15 mit על כן und v. 14 sind ירנו und צהלו einander parallel wie 12, 6. 54, 1. Jer. 31, 7.

[2]) Der Ausdruck ist freilich ganz singulär. צבי findet sich so nirgends; vgl. aber Jes. 4, 2. 28, 1. 4. 5. Jer. 3, 19. Ez. 20, 6. 15. Dan. 8, 9. 11, 16. 41. 45 sowie Jes. 13, 19. 23, 9. Ez. 25, 9. 26, 20. Zu צדיק als Bezeichnung der jüdischen Gemeinde resp. des Volkes Jahves vgl. 26, 2. 7. Hab. 1, 4. 13. 2, 4. Ps. 58, 11. 12. 68, 4. 97, 11. 12. 118, 15. 125, 3.

Jene Jubellieder (zum Ausdruck vgl. 25, 5) waren auch nach Palästina gedrungen, wohin sich u. a. wohl auch die Aufforderung v. 15 richtet[1]), aber der Verf. kann jene Erwartung nicht theilen, er sieht sich dagegen zu energischem Protest veranlafst, der in den weiteren Worten von v. 16 folgt. Mit heftigen Schmerzensrufen lehnt der Verfasser die anderswo laut gewordene Hoffnung ab[2]). Auch hier ist das Verständnifs schwierig. Man kann בגד in seinem gewöhnlichen Sinne nehmen und denkt dabei an die Gottlosen in der jüdischen Gemeinde, die es eben verschulden (v. 5. 6 vgl. v. 20), dafs der Triumph der Gerechten noch nicht unmittelbar zu erwarten steht, sondern vorher erst das v. 1—13 geschilderte Unheil eintritt. So gewinnt man einen kräftigen Gegensatz gegen לצדיק[3]) und zugleich einen ganz erträglichen Uebergang zu v. 17 ff. Die Drohung, die hier ausgesprochen wird, richtet sich freilich nicht nur gegen Juda (vgl. v. 20), sondern auch gegen die ganze Welt, sie schliefst sich aber auch so einigermafsen an die Klage über die Gottlosigkeit der Judäer an. Ferner spricht hierfür die Parallele von Jer. 12, 1. Nimmt man dagegen mit den meisten Auslegern בגד im Sinn von „rauben", so wäre hier von der Vergewaltigung der Judäer und zwar entweder durch die v.

---

[1]) Zu שמענו v. 16 vgl. z. B. 16, 6. Jer. 6, 24. Ob. 1. Sach. 8, 23 u. s. w. — In v. 15 sehe ich keinen Grund die mehrfach beanstandete Lesart בארים anzufechten. Der Aufruf ergeht gewifs an die Glaubensgenossen in der ganzen Welt und deshalb ist die Aenderung באיים sogar schlecht. Die Ausdrucksweise des Verf. ist überhaupt höchst eigenthümlich, ich übersetze deshalb „im Osten."

[2]) המה v. 14 erklärt sich aus dem Gegensatz des nachfolgenden ואמר v. 16; vgl. אלה Ps. 20, 9.

[3]) בגד ist sehr häufig parallel mit רשע und gegensätzlich mit ישר und צדיק; vgl. Prov. 2, 22. 11, 3. 6. 13, 2. 15. 21, 18. 22, 12. 25, 19. Jer. 12, 1. Hab. 1, 13. Ps. 25, 3. 59, 6. 119, 158. — Die Bedeutung „rauben" findet sich nur 21, 2. 33, 1, wo sie überdies beide Male durch paralleles שדד verdeutlicht ist.

1—13 gemeinte Macht, oder vielleicht auch durch die Bewohner der im weiteren so oft genannten festen Stadt die Rede. Das letztere ist wenig wahrscheinlich. Es würde dann hier plötzlich ein völlig fremdes Element in den Zusammenhang eintreten. Jene Jubelrufe v. 14 ff. beziehen sich doch auf das Erscheinen der v. 1—13 geschilderten Macht, deshalb steht der energische Protest, den der Verf. dagegen erhebt, vermuthlich ebenfalls in nächster Beziehung zu diesem Ereignifs. Was er hier behauptet, mufs eine Bekräftigung der Ankündigung von v. 1—13 sein, die eben mit den Erwartungen seiner Glaubensgenossen am Rande der Erde so scharf contrastirt. Es wäre aber vielleicht befremdlich, wenn der Verf. die v. 1—13 geschilderte Macht Räuber nennte. Sie ist das Werkzeug des Weltgerichts, zu dessen Schilderung der Verf. jetzt sofort übergeht, und deshalb wäre sie scheinbar unpassend mit einem solchen Prädicat bezeichnet. Der Gegensatz gegen die erste Vershälfte wäre freilich auch so scharf genug, aber man könnte sich wundern, wenn der Verf. nach v. 5 f. hier das לצדיק passiren liefse. Indessen bezeichnet doch auch der Verf. selbst weiterhin Israel schlechtweg als צדיק (26, 7) und die Heiden als רשע (26, 10). Eine Entscheidung ergiebt sich in diesem Punkte also einstweilen nicht. Die Meinung könnte auch sein, dafs jene Kriegsmacht, anstatt unmittelbar die messianische Zeit herbeizuführen, das heilige Land verwüsten wird. Er wäre sogar möglich, dafs בגדים dabei anders als das nachfolgende Verbum die einbrechenden Krieger als Heiden bezeichnete. Dann wären auch so צדיק und בגד in dem gewöhnlichen Gegensatz einander gegenüber gestellt.

Nachdem der Verf. zuerst sein eigenes Volk bedroht hat, geht er v. 17 abermals zur Bedrohung und zwar zur Bedrohung der ganzen Welt über[1]), der unentrinnbares Ver-

[1]) Zu יושב הארץ vgl. 26, 21 und dagegen 24, 6. 26, 18. 9. Die

derben bevorsteht. Freilich wird das Weltgericht v. 18b. 19 f. apocalyptisch geschildert. Es öffnen sich die Fenster des Himmels, d. h. alle Schreckensmächte des Himmels werden gegen die Erde losgelassen[1]) und die Erde wird in ihren Grundfesten erschüttert. Sie bekommt Risse und Spalten und sodann geräth der ganze Erdkörper ins Schwanken, bis sie endlich von der Last ihrer Sünde zu Boden geworfen wird, um nie wieder aufzustehen. Diese Schilderung ist aber bildlich gemeint, denn der Fortbestand des gegenwärtigen Erdkörpers wird im Folgenden überall vorausgesetzt. Es handelt sich in Wahrheit um den völligen Umsturz der gegenwärtig auf Erden bestehenden Ordnung der Dinge, die der ewigen Weltherrschaft Jahves Platz machen soll. In wie weit dabei die jetzt auf dem Schauplatz erscheinende Kriegsmacht das Werkzeug Jahves sein soll, wird hier nicht gesagt, nur die göttliche Ursächlichkeit der bevorstehenden Ereignisse wird betont, die freilich zuletzt in den v. 21 ff. geschilderten Momenten aller Welt deutlich werden mufs. Dafs aber vorerst auch auf eine irdische Macht als das Werkzeug des Weltgerichts reflectirt wird, ergiebt sich aus allem Weiteren mit Sicherheit. Jene heidnische Stadt, deren totale Zerstörung dem Verf. so aufserordentlich wichtig ist (25, 2. 12. 26, 5 f. 27, 10 f.), fällt jedenfalls durch die Hand desselben Feindes, der Juda nur bis zu einem gewissen Grade züchtigen soll.

Worte v. 17 f. sind ohne Frage nach v. 13 zu erklären und unmöglich werden hier die (angeblich v. 16b gemeinten) Feinde von v. 1—13 bedroht. Es fragt sich nur, ob man mit Reufs v. 17. 18a auf Juda beziehen soll, so dafs erst v. 18b ganz wie v. 13 der Uebergang zur Bedrohung der ganzen Welt gemacht würde, — oder ob v. 17 sofort an die ganze Welt gedacht ist. Ich halte das letztere für richtig. Die Entscheidung ist freilich wesentlich durch das Verständnifs von v. 16 bedingt. Damit soll nicht behauptet sein, dafs der Verf. im Folgenden von Israel absehe (vgl. dag. v. 20). Erst v. 21 ist ausschliefslich von den Heiden die Rede.

[1]) Anders 2 Reg. 7, 2. Mal. 3, 10. Ps. 78, 29.

Die jetzt beginnende Reihe von Ereignissen wird darauf hinauslaufen, dafs Jahve mit allen irdischen und himmlischen Gewalthabern, die seiner Weltherrschaft entgegenstehen, abrechnet, d. h. mit allen Königen der Erde und ihren himmlischen Protectoren. Diese werden alle gefangen gesetzt und erst nach langer Zeit befreit[1]), um dann eben als Unterworfene die alleinige Majestät Jahves zu verherrlichen. Jahve richtet nämlich sein Reich in Zion auf, in einem Glanze, vor dem Sonne und Mond erbleichen[2]), an dem aber die Aeltesten seines Volkes sich weiden sollen, die hier merkwürdig genug die Aeltesten Jahves genannt werden[3]).

Cap. 25 wird mit einem Liede eröffnet. Jahve wird gepriesen, weil er Wunder that, vorlängst gefafste Rathschlüsse ausführte und seinem Volke die höchste Treue bewies. Er warf nämlich eine befestigte Stadt[4]) in Trümmer und niemals werden die eingestürzten Paläste wieder erstehen. Diese That wird dem Gotte Israels allgemeine Anerkennung verschaffen, ein mächtiges Volk wird ihn dafür ehren und die Stadt furchtbarer Nationen ihn fürchten, denn alle Welt wird dies Ereignifs als von Jahve bewirkt ansehen und erkennen. Jahve bewährt sich nämlich als eine sichere Zuflucht für den Geringen und Armen, d. h. für die jüdische Gemeinde[5]), wie ein Schutzdach gegen den Platzregen und wie ein Schatten gegen die

---

[1]) Vgl. Jes. 23, 17. Jer. 27, 22. 32, 5. 2 Kön. 25, 27 ff.

[2]) Gewöhnlich übersetzt man auf Grund von zweifelhaften Etymologien בוש mit „erbleichen“ und חפר mit „erröthen“, wogegen Delitzsch auf Grund ebenso zweifelhafter Speculationen Einspruch erhebt. Wichtiger scheint mir die Thatsache, dafs חפר, das sich 16 Mal findet, fast immer (mit alleiniger Ausnahme von Ps. 34, 6. Jes. 33, 9) mit parallelem בוש erscheint. Daraus folgt wohl, dafs ein Gegensatz von blafs und roth für das Sprachbewufstsein wenigstens nicht mehr existirte.

[3]) נגד wie Ps. 38, 18. 44, 16. 51, 5; vgl. Hab. 1, 3.

[4]) An erster Stelle ist v. 2 wohl עיר zu lesen statt מעיר.

[5]) Vgl. 26, 6. 14, 30. 32. 29, 19. 41, 17. Jer. 5, 4. Zeph. 3, 12.

Hitze. Denn wie einem Unwetter oder auch wie einem heifsen Sonnenbrand war das Volk der Wuth seiner übermächtigen Feinde ausgesetzt, aber Jahve war diesem Regen gegenüber wie eine starke Mauer und sein Gewölk dämpfte die versengende Hitze[1]). So mufste das Toben und die übermüthigen Siegeslieder der furchtbaren Feinde verstummen. Was hier schon der einfache Wortlaut an die Hand giebt, wird durch c. 26. 27 vollauf bestätigt : die schrecklichen Barbaren, unter deren Druck die Gemeinde so furchtbar litt, sind eben die Bewohner jener nunmehr zerstörten Stadt. Durch ihre Zerstörung erfüllte Jahve einen längst gefafsten Rathschlufs und bewies Treue seinem Volke. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, dafs nunmehr die זרים von v. 5 identisch sind mit denen von v. 2, dagegen die עריצים v. 5 verschieden von den גוים עריצים v. 3. Offenbar soll nun alle Welt die Zerstörung jener mächtigen Stadt eben deshalb dem Jahve zuschreiben, weil dadurch sein Volk von diesem Feinde befreit wird[2]). Vielleicht sind die Heiden von v. 3 obendrein selbst die Eroberer der festen Stadt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das Lied c. 25, 1—5 eine andere Situation voraussetzt als die, von der c. 24 ausging. Diese Frage ist zweifellos zu bejahen. Die

---

[1]) Schwierig ist der Schlufs von v. 4. Da eben vorher Jahve ein מחסה מזרם genannt ist, so kann unmittelbar darauf nicht gesagt sein, dafs die Wuth (33, 11. Ps. 76, 13) der Tyrannen einem Platzregen glich, der Mauern zerstörte. Denn dadurch würde die Zuverlässigkeit des מחסה in Frage gestellt, bei dem nicht nur an Felshöhlen (Hiob 24, 8), sondern auch an Häuser u. dgl. zu denken ist. Die Meinung müfste also entsprechend der parallelen Deutung von צל מחרב v. 5 sein, dafs der Platzregen an dieser Wand abprallte. Freilich können die Worte, wie sie lauten, das kaum bedeuten. — In v. 5 ist בציון vielleicht in בענן zu ändern.

[2]) Es ist durchaus willkürlich, wenn Hitzig diesen Gedankengang in v. 2—4 in Abrede stellt und v. 3 für eine eingeschwärzte Parenthese erklärt.

Drohungen und Befürchtungen, die der Verf. c. 24 ausspricht, sind gewifs ernst gemeint, damit ist aber dies begeisterte Triumphlied unvereinbar, wenn die Situation hier noch dieselbe ist wie dort. Wunderbar und aller Welt zum Schauspiel hat Jahve der grofsen Noth seines Volkes ein Ende gemacht, indem er eine feindliche Stadt von Grund aus zerstörte. Nun sind freilich die 24, 1—13 angekündigten Feinde verschieden von denen, über welche hier triumphirt wird. Wir werden sogar nicht irre gehen, wenn wir die ersteren als die Besieger der letzteren und als die Zerstörer ihrer festen Stadt vorstellen. Aber auf alle Fälle ist die c. 25, 1—5 vorausgesetzte Lage der Dinge eine andere als c. 24, 1—16. Den Untergang einer feindlichen Stadt und die Rettung Judas konnte der Verf. nicht in dieser Weise feiern, wenn seinem eigenen Volke die 24, 1—16 geschilderte Katastrophe noch unmittelbar bevorstand. Auch verbittet der Verf. sich 24, 16 alle voreiligen Triumphlieder. Man könnte also annehmen, dafs c. 25, 1 ff. in einer anderen Zeit geschrieben sei als c. 24.

Indessen ist doch auch noch eine andere Möglichkeit in Erwägung zu ziehen. Der Verf. giebt uns 25, 9. 26, 1. 27, 2 einige Lieder an, die das Volk Jahves einst in der messianischen Zukunft singen werde. Es wäre möglich, dafs auch dies Lied für diese Zukunft bestimmt wäre oder der Verf. sich lediglich in seiner Einbildung in jene Zukunft versetzte, wo er das c. 24 seinem Volke angekündigte Unheil bereits hinter sich hat. Dafs sich die Sache in der That so verhält, zeigt der Zusammenhang [1]). Denn v. 6—8 werden wir ohne Frage an das Ende der Katastrophe versetzt und die dort ausgesprochenen Hoffnungen

---

[1]) Dafs auch hier wie in c. 24 die dort angekündigte Noth für das Volk Jahves in Wirklichkeit noch bevorsteht und überdies die ältere von 25, 4 noch andauert, beweist c. 26, 7—21; vgl. dort namentlich v. 20.

schliefsen sich mit ועשה so unmittelbar an v. 1—5 an, dafs auch dieser Abschnitt auf die Zukunft gehen mufs, die der Verf. am Schlufs von c. 24 schilderte. Dasselbe ergiebt sich aus dem Parallelismus von v. 9, dessen Inhalt ausdrücklich auf die Zukunft bezogen wird. Da nun aber das Lied 25, 1—5 wesentlich für die Zerstörung jener feindlichen Stadt dem Jahve dankt, so folgt weiter, dafs auch dies Ereignifs für den Verfasser noch zukünftig ist. Dafs wir uns hierin nicht irren, wird sich im weiteren noch bestätigen. Für jetzt bemerke ich nur noch, dafs die Erwartung 25, 3 viel leichter verständlich ist, wenn das Ereignifs, an das sie sich knüpft, noch zukünftig war, — sowie dafs v. 5 sehr wohl übersetzt werden darf: „Wie Hitze durch Gewölk *wirst* du das Toben der Heiden beugen" und so auch schon v. 1: „ich will (= werde) dich preisen, deinen Namen loben." Eine Einführung, wie wir sie 25, 9. 26, 1. 27, 2 finden, war nicht durchaus nothwendig. Anderenfalls würde man zu der Annahme gezwungen sein, dafs dieselbe hier ursprünglich im Texte gestanden habe. Bemerkenswerth ist noch die Art und Weise, in der der Verf. v. 2 zum ersten Male von jener Stadt redet. Es ist für ihn und seine Leser selbstverständlich, dafs man bei dem zu erwartenden Sturz der gottfeindlichen Mächte zuerst an sie denkt, deshalb braucht ihr Name gar nicht genannt zu werden.

Zu v. 6 ff. wird, wie es zunächst scheint, ohne engere Verbindung mit v. 1—5 die Schilderung der messianischen Glückseligkeit, die 24, 23 vorläufig abgeschlossen war, wieder aufgenommen. Wie ein König bei seinem Regierungsantritt (1 Sam. 11, 15. 1 Kön. 1, 9. 3, 15), so bereitet auch Jahve, wenn er seine Weltherrschaft aufrichtet, allen Völkern auf dem Berge Zion ein herrliches Mahl. Es ist das nicht etwa eine Einkleidung des Gedankens, dafs in Zukunft alle Völker den Jahve auf dem Zion verehren werden Vielmehr ist das Mahl, wenn auch nicht

geistlich, so doch bildlich zu deuten von dem überschwenglichen Glück, das alle Welt unter der Herrschaft Jahves genieſsen wird[1]). Alles Unglück und Elend, unter dem das menschliche Geschlecht bis dahin gelitten hat, nimmt dann für immer ein Ende, selbst der Bann des Todes wird auf ewig von der Menschheit genommen[2]). Namentlich wird aber auch Israel ungetrübtes Glück genieſsen, die Schmach wird ausgetilgt, die das Volk bis dahin überall auf Erden tragen muſste.

Mit v. 8 b macht der Verf. unmerklich den Uebergang zu einer grimmigen Drohung, die er der glänzenden Verheiſsung von v. 6—8 gegenüberstellt. Rühmend wird das Volk alsdann seinen Gott preisen, auf den es nicht vergeblich vertraute. Jahve gewährte das, was man von ihm erhoffte. Er wird nämlich dann seine Hand auf seinen heiligen Berg legen (Ps. 125, 3) und aufs furchtbarste Rache nehmen an denen, die ihn antasteten[3]). Moab wird in seinem Lande niedergestampft, wie man Stroh in der Mistgrube niederstampft (Ps. 83, 11). Vergeblich breitet es seine Hände aus, um sich durch Schwimmen aus der ekel-

---

[1]) Vgl. z. B. Jes. 55, 2. Ps. 23, 5. 36, 9. 63, 6.

[2]) An und für sich könnte v. 7 von der geistigen Blindheit der Heiden verstanden werden (vgl. 1 Kön. 19, 13. Jes. 29, 10. 60, 2. Mi. 3, 6. 2 Cor. 3, 15) und בהר הזה (vgl. Jes. 2, 2 ff.) könnte dafür sprechen, aber der Zusammenhang schlieſst diese Deutung aus. Man muſs nach v. 8 erklären, wo ובלע durch בלע wiederaufgenommen wird. Hülle und Decke (oder Gewebe?) bezeichnen das Unglück und vielleicht besonders den Tod. Mit dem Hinweis auf 2 Sam. 19, 5. 15, 30. Jer. 14, 3 u. s. w. ist die Sache freilich nicht aufgeklärt, vermuthlich spielt der Ausdruck auf eine uns unbekannte Sage (vgl. Jud. 16, 13) oder bildliche Redeweise an. Daſs die Stelle geradezu aus einem Propheten etwa des 7. Jahrhunderts entlehnt sei (Ewald), ist nicht anzunehmen.

[3]) In v. 9 ist קוינו Präteritum, es redet das Israel der Zukunft. Dagegen nimmt v. 10 ff. der Verf. wieder selbst das Wort und spricht vom Standpunkt der Gegenwart aus über die Zukunft.

haften Pfütze zu retten, Jahve ersäuft es darin, er drückt es nieder, sobald es emportauchen will[1]). Ein gröfserer Contrast ist kaum denkbar als der zwischen dieser Bedrohung Moabs und jener glänzenden Verheifsung für alle Völker. Alle Völker sollen zuletzt vor Jahve Gnade finden und aufs höchste von ihm beglückt werden, alles Leid und Elend hat für sie alle und für immer ein Ende. Nur Moab soll mit dem ekelhaftesten Untergang seine Schuld büfsen. Es ist der erbittertste Hafs, der namentlich darin zum Ausdruck kommt, dafs der Verf. mit offenbarer Absicht jener grofsartig erhabenen und feierlichen Schilderung hier ein geradezu schmutziges Bild gegenüberstellt. Aber darin läuft die Drohung zuletzt doch nicht aus, concret wird der Untergang Moabs geschildert v. 12 : „und deine hohen festen Mauern senkt er, beugt er, wirft er nieder zur Erde in den Staub.“ Triumphirend wird hier der Fall der Mauern Moabs verkündigt, indem der Schwung der Rede sich aufs höchste steigert. Den drei Nomina מבצר משגב חמתיך treten drei Verba השח השפיל הניע gegenüber und Moab, von dem bisher in der 3. Person die Rede war, wird apostrophirt. In dieser siegesgewissen Ankündigung[2]) gipfelt also dieser Abschnitt. Mit dem Triumph über eine demnächst zu zerstörende, nicht näher benannte Stadt beginnt er und mit dem Triumph über die demnächstige Zerstörung der Mauern Moabs schliefst er.

Besteht nun irgend welches Recht, die v. 2 nicht näher bezeichnete Stadt von dieser moabitischen zu unterscheiden, wie das doch allgemein geschieht? Der Augen-

---

[1]) Bickell liest נְאוֹתוֹ (= sein Emportauchen). Jedenfalls möchte ארבות ידיו auf das Schwimmen gehen, so dunkel die Worte auch sind.

[2]) Dafs wir hier v. 12 sog. Perfecta prophetica vor uns haben, ergiebt sich aus den vorhergehenden Versen und aus dem nachfolgenden 26, 1 unwidersprechlich.

schein bezeugt ihre Identität und daſs der hier ~~nicht~~ trügt, müſste doch positiv bewiesen werden. Nach v. 9 wird die Gemeinde in Zukunft triumphirend den Jahve preisen, weil sie in der Noth nicht vergeblich auf ihn hoffte, sondern wirklich von ihm gerettet wurde. Und das wird v. 10 damit begründet, daſs Jahve sich seines heiligen Berges annehmen und Moab vernichten werde. Ist nun v. 9 nicht offenbar parallel mit v. 4 und der Feind hier derselbe wie dort, also auch die Stadt v. 12 identisch mit der von v. 2? Die denkbar leidenschaftlichste Erbitterung gegen Moab und gegen Moabs feste Stadt beseelt den Verfasser nnd da sollte er v. 2, wo er bei seinen Hoffnungen für die Zukunft sofort und ausschlieſslich und mit der gröſsten Emphase von der Zerstörung einer festen Stadt redet, ohne doch deren Namen zu nennen, an eine andere Stadt gedacht haben? Nur positive Argumente könnten uns zu dieser Annahme bewegen. Was weist denn auf Babel oder Ninive hin? Im Text haben diese Deutungen nicht den mindesten Anhalt.

Im Gegentheil läſst sich aber noch aus anderen Gründen die Identität der beiden Städte sehr wahrscheinlich machen resp. beweisen. Die ungenannte Stadt kehrt noch mehrmals wieder. An jenem Tage, fährt 26, 1 fort, d. h. also, wenn Moabs feste Stadt in Trümmer fällt, wird Juda sich stolz seiner heiligen Stadt rühmen, in der ein gerechtes Volk aus und eingeht. Jahve wird dem Volke glückliche Zeiten geben, möge man immerdar auf ihn vertrauen! „Denn, heiſst es v. 5, er wirft nieder die Hochthronenden, die feste Stadt erniedrigt er, er erniedrigt sie zur Erde, stürzt sie in den Staub.“ Es sind fast genau dieselben Ausdrücke wie 25, 12. Freilich erinnert 26, 6 sofort auch an 25, 4 und man identificirt deshalb ganz allgemein die Stadt von 26, 5 mit der von 25, 2, anstatt zugleich mit der von 25, 12. Soll man dem Verf. hier wiederum die unglaubliche Ungeschicklichkeit zutrauen, daſs er 26, 5

von einer anderen ungenannten Stadt in ganz denselben Ausdrücken redete wie 25, 12 von der Stadt Moabs? Es heifst hier übrigens 26, 6, dafs der Fufs des Elenden und der Schritt der Geringen, d. h. des jüdischen Volkes über die Trümmer jener Stadt schreiten werde[1]). Nun wohnt aber das jüdische Volk nach c. 24 in Palästina, wie kann man hier also an Babel oder an Ninive denken? — Auch 27, 10 ff. liegt die Sache nicht anders. Der Untergang der festen Stadt soll vor allem die Folge haben, dafs die zwischen Euphrat und Aegypten verstreute Gemeinde sich nach dem heiligen Lande sammeln kann. Das pafst am besten auf eine Stadt Syriens. — Ferner berufe ich mich auf 24, 17. 18. Vielfach ist unser Verf. von der älteren prophetischen Literatur abhängig, hier aber citirt er einen ganzen Passus aus der Weissagung Jeremias gegen Moab (Jer. 48, 43. 44). Das ist um so bemerkenswerther, als eben mit 26, 17. 18 die Bedrohung der Heidenwelt eröffnet wird. Spricht nicht auch das für meine Meinung, dafs der Verf. vom Weltgericht vor allem die Vernichtung Moabs erwartet? Freilich interessirt ihn auch das Wortspiel.

Oder wird wirklich zwischen zwei Städten insofern unterschieden, als die eine unbenannte bereits zerstört ist, dagegen die Stadt Moabs erst noch zerstört werden soll? Ich meinestheils schliefse umgekehrt daraus, dafs die Stadt Moabs (25, 12) offenbar noch nicht zerstört ist, dafs auch jene mit ihr offenbar identische erst zerstört werden soll. Für 25, 2 ergiebt sich das, wie wir sahen, aus dem Zusammenhang. Dasselbe wird für 27, 10. 11 aus dem nachfolgenden ביום ההוא 27, 12 wahrscheinlich und danach und nach 25, 12 wird auch 26, 5 zu beurtheilen sein.

---

[1]) An einzelne judäische oder israelitische Exulanten (27, 13), die zufällig über die Trümmer von Babylon oder Ninive hinschreiten, ist gewifs nicht zu denken. Nein, der bis dahin Unterdrückte soll seinem Unterdrücker den Fufs auf den Nacken setzen und da ist hier wie 25, 4 das Volk als Ganzes gemeint.

Von den Auslegern scheint übrigens allein Ewald gesehen zu haben, zu welchem Verständnifs der vorliegende Text von c. 25 zwingt [1]). Da aber auch nach seiner Meinung die ungenannte Stadt Babel sein mufs, so hilft er sich mit einem Gewaltstreich. Ohne irgend einen Grund anzugeben, bemerkt er S. 164/5 seines Commentars kurzweg in einer Parenthese, dafs die Verse 25, 6—11 „durch ein altes Schreibversehen versetzt sein müssen.“ Ihren ursprünglichen Platz weist er ihnen hinter 24, 23 an. Dann schliefst sich 25, 12 unmittelbar an 25, 5, Moab ist aus der Mitte gethan und die ungenannte Stadt kann eine andere sein, nach Ewald ist's Babel, dessen Eroberung durch Darius vom Verf. angeblich als vollendet vorausgesetzt wird. Indessen wäre zu einer solchen Umstellung nur dann ein Grund vorhanden, wenn 25, 1—5, wie Ewald annimmt, wirklich von vergangenen Dingen die Rede wäre. Denn dann würde sich allerdings 25, 6 an 25, 5 nicht anschliefsen und vielmehr als directe Fortsetzung von 24, 23 erscheinen. Aber dafs 25, 1—5 anders verstanden werden kann, ist zweifellos. Ferner ist 24, 23 ein vorläufiger Abschluſs erreicht, der mindestens keine unmittelbare Fortsetzung erfordert [2]). Endlich aber entsteht durch die Folge 25, 1—5. 12. 26, 1 ff. ein sehr schlechter Zusammenhang. Dafs der Verfasser dreimal so unmittelbar auf der Reihe (25, 2. 12. 26, 5) von der Zerstörung jener Stadt in identischen Ausdrücken geredet haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. Das Lied 26, 1 ff. pafst mit seiner Ueberschrift sehr schlecht an diese Stelle, wenn, wie bei Ewald's

---

[1]) Freilich wirft auch Cheyne die Bemerkung hin, dafs 25, 12 vielleicht an falscher Stelle stehe.

[2]) בהר הזה 25, 6 weist natürlich nicht auf בהר ציון 24, 23 zurück. Es versteht sich von selbst im Munde eines palästinischen Schriftstellers, aber auch nur im Munde eines solchen. Richt. 5, 5. Ps. 104, 25 sind anders.

Annahme ein Lied (25, 1—5. 12) unmittelbar vorhergeht. Wenn ferner 25, 1—5. 12 von der bereits vollendeten Zerstörung einer Stadt die Rede wäre, so widerspräche dem das ביום ההוא 26, 1, wonach das Vorhergehende nothwendig in die Zukunft fallen mufs. Ist das aber der Fall, dann ist der einzige scheinbare Grund, den Ewald für seine Meinung anführen könnte, hinfällig. Geht 25, 1—5 auch so auf die Zukunft, dann ist 25, 6—8 sehr wohl als die ursprüngliche Fortsetzung davon verständlich[1]). Ueberhaupt aber ist diese Umstellung völlig zu verwerfen, weil Ewald durch dieselbe augenscheinlich die Möglichkeit gewinnen will, unter der ungenannten Stadt Babel zu verstehen, obwohl der Text dazu nirgendwo den mindesten Anhalt bietet.

Dürfen wir aber die überlieferte Reihenfolge der Verse in c. 25 für richtig halten, dann ist es wohl der Mühe werth, jetzt noch einmal den Zusammenhang von c. 25 ins Auge zu fassen. Der Inhalt dieses ganzen Abschnitts kommt wesentlich darauf hinaus, dafs der schreckliche Untergang Moabs in Gegensatz gestellt wird zu dem Glück, das Jahve in Zukunft allen Völkern bereiten soll. Das letztere dient vor allen Dingen dem ersteren zur Folie und ist vorbereitet durch v. 3. Bei dieser Auffassung verschwindet die scheinbare Schroffheit des Uebergangs von v. 5 auf v. 6 völlig und wir begreifen jetzt auch, weshalb die überschwengliche Schilderung v. 6—8 zunächst von allen übrigen Völkern handelt und erst v. 8b auf Israel besondere Rücksicht nimmt, worauf schon v. 10 auf Moab zurückgelenkt wird, um nun hier im Gegenbild zu v. 6—8 die Drohung aufs furchtbarste zu steigern. Alle Völker, heifst es mit Nachdruck, werden von Jahve begnadigt und

---

[1]) Ich bemerke noch, dafs 25, 3 wenigstens logisch das Bindeglied zwischen 24, 21 f. und 25, 6 ff. bildet.

aufs höchste beglückt, alles Leid hat ein Ende, nur Moab ist dem Verderben geweiht [1]).

Cap. 26, 1 beginnt wiederum ein neues Lied. An jenem Tage, d. h. wo Moab elend untergeht und seine Mauern dahinfallen, da wird die Gemeinde Jahves sich stolz der festen Burg rühmen, die sie in der heiligen Stadt besitzt. Ein gerechtes und seinem Gott treues Volk wird darin ein und ausgehen und vor allen Feinden geborgen sein, denn Jahve wird ihm Frieden schaffen [2]). Er wird das Vertrauen seines Volkes nicht täuschen, möge es sich immerdar an ihn halten, da er ein ewiger Hort ist. Die feste Stadt, von der sein Volk so viel zu leiden hatte, wirft er zu Boden, so dafs die Juden über ihre Trümmer dahinschreiten [3]).

---

[1]) Uebrigens scheint auch חמחיך 25, 12 darauf hinzuweisen, dafs vorher schon von einer Stadt Moabs die Rede war. Es wäre übrigens auch sonderbar, wenn nur Moab von der Gnade ausgeschlossen sein sollte, nicht aber die feindliche Stadt v. 2 ff. Von dieser heifst es aber 27, 11 vielmehr, dafs Jahve sie erbarmungslos dem völligen Untergang preisgiebt. Auch das führt auf die Identität der beiden Städte.

[2]) V. 1 b versteht man wohl am besten nach v. 18, indem man Jahve als Subject zu ישית denkt; vgl. 60, 19. — Man mufs v. 2 nach Ps. 118, 19 f. erklären, von der Heimkehr der Exulanten ist hier wohl nicht die Rede. Es ist zu bedenken, welch eine Bedeutung der Zutritt zum Tempel für das gesammte religiöse Denken und Empfinden gerade in nachexilischer Zeit hatte. Uebrigens wohnte nach 27, 12 die Hauptmasse des Volks zwischen Euphrat und Aegypten zerstreut und an sie ist hier zu denken, aber wohl noch nicht an ihre dort in Aussicht genommene Sammlung nach Kanaan. — V. 3 möchte תצר in der That s. v. a. תשפח v. 12 sein (Ewald). Dann ist aber vielleicht auch יצר in demselben Sinne zu verstehen: „aufs festeste wirst du den sichersten Frieden gründen.“

[3]) Es ist schwierig zu bestimmen, wo das Lied endet und der Verf. wieder selbst das Wort nimmt. Deutlich ist letzteres erst v. 8 der Fall, wonach aber wohl auch v. 7 zu beurtheilen ist, ja man ist versucht, schon v. 3 als Rede des Verf. aufzufassen, und in diesem Falle ist v. 5. 6 natürlich eine Weissagung. Entgegen steht dieser Annahme

Die Gemeinde Jahves, fährt v. 7 fort, wandelt richtig und deshalb mufs Jahve auch die Bahn ihres Geschickes ebnen. Sie harrt sehnsüchtig auf das Eintreten des göttlichen Gerichts, wodurch Jahves Name aufs Neue kund werden wird. Deutlich tritt der Verf. hier wenigstens in die Gegenwart zurück. Er redet aus der Noth, unter der die Gemeinde gegenwärtig leidet, und sucht sich der Gründe bewufst zu werden, auf denen seine Hoffnung beruht. Oben an steht da sein Glaube an die göttliche Vergeltung, die das Schicksal der Gemeinde ihrem Wandel gemäfs gestalten mufs [1]). Verlangend blickt er in der Nacht des Unglücks nach dem Licht [2]) der göttlichen Gerechtigkeit aus, die der Gemeinde zu ihrem Rechte verhelfen, dann aber auch bei den Heiden das Recht zur Anerkennung bringen soll (v. 9). In dieser letzteren Hin-

---

freilich der künstliche Rhythmus dieser beiden Verse, vielleicht wird aber das Lied der zukünftigen Gemeinde unvermerkt zum eigenen Liede des Verfassers.

[1]) Eine allgemein gültige Sentenz ist in v. 7 wohl nicht ausgesprochen, vielmehr ist צדיק die jüdische Gemeinde, so gut wie v. 10 רשע der Heide. Im Grofsen und Ganzen und im Gegensatz gegen die heidnische Welt kommt jene Bezeichnung der jüdischen Gemeinde, resp. dem Volke Jahves zu, wie auch v. 10 das heilige Land ארץ נכחות genannt wird. Nimmt man deshalb v. 7 mit v. 8 zusammen, so mufs v. 7b nicht sowohl eine thatsächliche Behauptung, als vielmehr eine Erwartung für die Zukunft ausgesprochen sein. Dann ist aber auch die erste Vershälfte der zweiten nicht synonym, sondern sie giebt den Grund für jene Erwartung an, d. h. מישרים steht wie sonst im moralischen Sinne und ist nicht s. v. a. Glück (vgl. מישור Ps. 26, 12). Anders würde sich die Sache vielleicht stellen, wenn man v. 7 enge mit v. 6 verbände, wogegen sich aber das Bild vom Wege einigermafsen sträubt.

[2]) Die Construction באשר וגו v. 9 findet sich so etwa noch 23, 5. LXX bietet : *διότι φῶς τὰ προστάγματά σου*, wonach J. D. Mich. כאור änderte. Diese Aenderung hat etwas bestechendes (vgl. auch Hos. 6, 5), aber nach dem Folgenden sollen die Heiden weniger erleuchtet als vielmehr mit Gewalt zur Anerkennung der Wahrheit gezwungen werden.

sicht liegt es durchaus in Jahves eigenem Interesse, daſs er zu Gunsten seines Volkes einschreite. Die Heiden werden nicht gebessert, wenn er ihnen Gnade beweist, auch wo sie mitten unter den Israeliten im heiligen Lande leben, lassen sie von ihrem gottlosen Wesen nicht ab, ja sie erkennen Gott aus seinen gröſsten Thaten nicht[1]), so lange sie nicht selbst seine Hand fühlen müssen. Möchte Jahve sie deshalb endlich zur Anerkennung des Rechtes und der Wahrheit zwingen, indem er sich seines Volkes annimmt und seine Widersacher vernichtet (v. 10. 11)[2]). Auch noch aus anderen Gründen ist der Verf. überzeugt, daſs Jahve seiner Gemeinde endlich Frieden schaffen werde. Für ihre Sünden hat er sie gestraft und auf die Dauer kann er nicht dulden, daſs fremde Herren über dies Volk herrschen, das ihn allein seinen Herrn nennt[3]) (v. 12. 13). So läuft dieser Abschnitt in einen energischen Aufruf an Gott aus.

Aber noch höher steigen die Hoffnungen v. 14 ff. „Todte leben nicht wieder auf und Schatten stehen nicht auf, also[4]) suchtest du heim und vertilgtest

[1]) In v. 11 ist רמה wohl Perfectum, so daſs von der vergangenen Geschichte Israels und der Welt die Rede ist.

[2]) Zu קנאת עם vgl. Ps. 69, 10. Das Zeugma יחזו ויבשו ist hart. LXX bietet: *ζῆλος λήψεται λαὸν ἀπαίδευτον* (vgl. 27, 11) *καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἔδεται.* Am Schluſs kann man den masor. Text nur mit Ewald übersetzen: und deiner Gegner Feuer fresse sie (vgl. 33, 11). So ergiebt sich aber kein Parallelismus, wenn man nicht קנאת עם auf die Heiden bezieht und als Subject zu יבשו stellt. Andernfalls möchte תאכל zu schreiben sein.

[3]) Das Wort מעשינו bedeutet gewiſs nicht: „die uns angethanen Wohlthaten“ und schwerlich „omnia bona nostra“, eher „alles was die Gemeinde bisher zu Stande gebracht hat.“ Aber ich möchte das Wort lieber nach Hiob 33, 17 verstehen und dann ergiebt sich für פעלת leicht die angegebene Bedeutung (vgl. LXX). Die grammatische Schwierigkeit am Schluſs von v. 13 vermag ich nicht zu lösen, aber der Sinn ist wohl zweifellos der angegebene. Dabei ist es einerlei, ob man unter אדנים himmlische oder irdische Gewalthaber versteht.

[4]) לכן wie z. B. Jer. 5, 2.

sie und vernichtetest ihnen jegliches Gedächtnifs.“ Vielfach bezieht man diese Worte auf die v. 13 genannten Tyrannen. Indessen ist Israel in Wahrheit noch nicht frei und die Tyrannen, die ihm zuletzt so scharf zugesetzt haben, sind dafür noch nicht bestraft. Man müfste dann also die zweite Vershälfte von der Zukunft verstehen und dadurch würde die an sich sonderbare [1]) Reflexion, dafs die Tyrannen Israels nicht ins Leben zurückkehren und das Volk noch einmal unterdrücken werden, noch sonderbarer. Was soll ferner der allgemeine Satz v. 14a beweisen, wenn seine Allgemeingültigkeit v. 19 aufgehoben wird? Es ist vielmehr hier wie im Folgenden von den Todten Israels die Rede. Wenn es hier heifst, dafs Jahve sie (um ihrer Sünden willen) vertilgte, und dort, dafs die Heiden viel israelitisches Blut vergossen haben, das nach Rache schreit, so schliefst sich das natürlich nicht aus. Freilich wird hier von den Todten zunächst das gerade Gegentheil von dem ausgesagt, was der Verf. v. 19 zuversichtlich für sie erhofft, aber über einen Selbstwiderspruch kommt man hier keinenfalls hinaus, auch dann nicht, wenn man, wie das öfter willkürlich beliebt wird, v. 19 von den verstorbenen Frommen und v. 14 von den verstorbenen Gottlosen deutet. Vielmehr ist dieser Selbstwiderspruch nur dann begreiflich, wenn er ein absichtlicher und gerader ist, d. h. wenn der Verf. v. 14 dieselben Menschen im Auge hat wie v. 19. Er will zeigen, wie jene Hoffnung und Gewifsheit für ihn mit innerer Nothwendigkeit entsteht und nimmt deshalb seinen Ausgangspunkt beim Gegentheil. Schliefslich bewährt sich diese Erklärung dadurch als die richtige, dafs sich allein bei ihr ein verständlicher Gedankengang ergiebt.

Im Blick auf die zukünftige Wiederherstellung der Gemeinde erinnert der Verf. sich der Verluste, die eben

---

[1]) Jer. 51, 39. 57 liegt die Sache ganz anders.

dann wieder wett gemacht werden müssen. Die Glieder des Volks, die der göttliche Zorn dem heidnischen Schwerte preisgab, sind spurlos und auf ewig vernichtet. Es sind Worte wehmüthiger Resignation, die aber bereits den leisen Wunsch durchblicken lassen, daſs es anders sein möchte. Gewiſs ist andererseits, daſs Jahve das Volk mehren und sein Gebiet erweitern werde, wie das ja die nothwendige Form seiner Selbstverherrlichung ist und von allen Propheten erhofft wird [1]). Diese beiden Gedanken stellt der Verf. zunächst so nebeneinander, daſs es scheinen könnte, als ob er von einer anderweitigen Vermehrung des Volkes einen Ersatz für die Verlorenen erhoffte. Indem er nun aber den zweiten Gedanken nach seiner Möglichkeit erörtert, kommt er darauf hinaus, daſs doch nur von einer Auferweckung der Todten jene nothwendige Vermehrung des Volkes zu erwarten sei. Er ist nämlich nicht der Meinung, daſs Gott dem Abraham aus den Heiden Kinder erwecken werde, vielmehr geht er von der Voraussetzung aus, daſs jene Mehrung des Volkes aus dem Volke selbst hervorgehen müſste. In der Noth, die Jahve über es verhängt und die zu seiner Buſse und Bekehrung führte, lag nun das Volk gleichsam in den schwersten Geburtswehen, aber die Hoffnungen, die man an diese Noth knüpfte, erfüllten sich nicht, das Heil kam nicht und ein groſses Volk wie das frühere Israel ward nicht zur Welt

---

[1]) Vgl. Jes. 49, 19 f. 54, 1 ff. 66, 7. 8. Jer. 30, 19. Ez. 36, 37. 37, 26. Mi. 2, 12. 4, 7. Sach. 2, 8. Lev. 26, 9 u. s. w. Zum Ausdruck v. 15 vgl. Dt. 1, 11. Ps. 115, 14. Die Perfecta sind prophetisch zu nehmen. Das Elend, von dessen Aufhebung hier die Rede ist, dauert gegenwärtig noch an (v. 16—18) und an die Schilderung desselben schlieſst sich v. 19 eine Bitte und eine Hoffnung, die mit v. 15 parallel ist. Leichter verständlich wäre der Zusammenhang, wenn vor v. 15, wie an der ähnlichen Stelle 63, 19, ein לֵאמֹר stände. Indessen rechtfertigt die bewuſste Kunst der Darstellung auch den vorliegenden Text.

geboren[1]). So ist also auf diesem Wege keine Wiederherstellung und Verherrlichung des alten Volkes zu hoffen, es bleibt, so scheint es, nur der eine Ausweg, dafs man als reale Thatsache fordert, was für Ezechiel nur ein Bild war : die Auferweckung der Todten. Dieser Gedanke drängt sich zunächst als ein sehnlicher Wunsch hervor : „möchten deine Todten leben und meine Leichen auferstehen!“ — aber dieser Wunsch wird sofort zur zuversichtlichen Gewifsheit, so dafs der Verf. die Todten auffordert zu erwachen und den Gott zu preisen, der sie wie durch seinen belebenden Thau aus der Erde hervorruft[2]).

Bei dieser grofsen Aussicht möge deshalb das Volk die Leiden der Gegenwart und der nächsten Zukunft geduldig ertragen und sich still für sich halten, denn bald hat die Aera des Zornes (Jes. 10, 25. Dan. 8, 19. 11, 36) ein Ende[3]). In der Kürze wird Jahve für sein Volk einschreiten und mit aller Welt Abrechnung halten wegen all des israelitischen Blutes, das geflossen ist. Die Erschlagenen sollen gerächt werden (Hiob 16, 18), wenn es auch lange scheinen wollte, dafs sie ungerächt bleiben

---

[1]) Die zweite Hälfte von v. 16 ist dunkel, aber der Sinn aus der ersten deutlich genug. — Zu מפניך v. 17 vgl. Jer. 23, 9. Mal. 3, 14 und zu dem Bilde die gegentheilige Aeufserung Jes. 66, 7. 8 sowie Jes. 33, 11. 37, 3. Hos. 13, 13 u. s. w. — In v. 18 übersetze man mit Ewald : „Zu Heil schaffen wir nicht um das Land.“ Am Schlusse ist יפלו aus v. 19 deutlich und die Benutzung des Bildes von den Wehen wahrhaft genial. Uebrigens mufs hier תבל, wie bereits bemerkt, das heilige Land sein.

[2]) Die Rede ist in v. 19 aufs höchste erregt, wie der Wechsel der Anrede zeigt, der Ausdruck ist aber zugleich sehr sententiös. Einfacher würde er etwa sagen : „Denn ein Lebensthau (חיים = אורת vgl. Hiob 3, 20. 33, 20) ist dein Wort.“ Er meint aber, dafs Jahve in seinen Thau unendliche Lebenskräfte legen könne. Uebrigens ist der Thau hier was Ez. 37 der Wind. Vgl. Hos. 14, 6. Targ. Ps. 68, 10. Apoc. Bar. 73, 2. Kor. Sur. 7, 55.

[3]) Vgl. oben 24, 10 sowie Gen. 7, 16. Ex. 12, 22. 23. Hiob 14, 13.

würden, sie sollen sogar auferstehen. Dann werden die drei grofsen Reiche der Welt dem gewaltigen Schwerte Jahves erliegen.

Man sieht nun freilich, dafs die Erwartung einer Auferstehung der Todten bei dem Verf. auch noch andere Gründe hat als das Verlangen nach einer Mehrung des Volkes. Die Auferstehung der Erschlagenen ist auch ein Complement der Rache an ihren Mördern, wie es nicht nur das Selbstbewufstsein der jüdischen Gemeinde (נבלתי), sondern auch die Ehre Jahves (מתיך) erfordert[1]). So verlangt es aber auch wohl die Gerechtigkeit gegen die Todten, von denen es anfangs gewifs mit Absicht hiefs ותאבד כל זכר למו, im Vergleich zu dem Glück derer, die die messianische Zukunft erleben (25, 8). Die früheren Generationen sollen gegen die jetzige nicht zurückstehen. Ebenso kann ich den Aufruf an die Todten, den Gott, der sie erweckt, jubelnd zu preisen, nur verstehen, wenn es sich um eine Auferstehung der Individuen handelt. Dahin führt auch der Zusammenhang mit Nothwendigkeit. Für Ezechiel ist die Auferstehung des todten Israel nur ein Bild, nach unserem Verf. ist dagegen die erwünschte Vermehrung des Volkes nur so vorstellbar, dafs wirklich die todten Individuen auferstehen. Zugleich ergiebt sich freilich, dafs die Erwartung des Verf. vielmehr einer tiefsinnigen Meditation als prophetischer Intuition ihren Ursprung verdankt. Mit unverächtlicher aber bewufster Kunst sucht er seinen Lesern seine Hoffnung wahrscheinlich und gewifs zu machen,

---

[1]) מתיך (gar neben נבלתי) als die „im Herrn Entschlafenen“ zu deuten, ist Willkür. Auf einen Unterschied zwischen Gottlosen und Frommen wird hier nicht reflectirt. Uebrigens scheint es mir der Suffixe wegen gewifs, dafs יחיו und יקומון einen Wunsch ausdrücken. — Nach Ewald hat auch Duhm den Abschnitt richtig gedeutet, wie überhaupt seine Charakterisirung von Jes. 24—27 fast überall Beifall verdient (Theol. der Proph. S. 305 ff.).

indem er den Gedankengang reproducirt, der ihn selbst dahin führte.

Schliefslich mag es zweifelhaft bleiben, ob es mehr bestimmte Ereignisse der damaligen Zeitgeschichte waren, was die Frage nach dem letzten Schicksal der Todten dem Verf. so wichtig machte, oder ob vielmehr ein theologisch-religiöses Interesse ihn dabei bewegt. Wenn wir aber ein Recht haben, die Entstehungszeit unserer Schrift mit Ewald nach dem Exil anzusetzen, dann ist es wohl zweifellos, dafs unser Verf. auch an die von den Assyrern und Chaldäern erschlagenen Israeliten und Judäer denkt. Wir werden sogar annehmen müssen, dafs er auch von Ez. 37 abhängig ist. Dafs seine Gedanken wirklich so weit greifen, zeigt namentlich auch die enge Verbindung, in der 27, 1 mit 26, 21 steht. Die göttliche Rache kehrt sich schliefslich gegen alle die drei grofsen Weltreiche, dann beschränkt sich die Abrechnung aber auch gewifs nicht auf die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit. Deshalb wird auch die Zeit der Noth, von der v. 16—18 die Rede ist, weiter auszudehnen sein und das babylonische Exil einschliefsen, ganz wie v. 11 unter den früheren Machterweisen Jahves u. a. auch der Sturz der Chaldäerherrschaft zu verstehen sein wird. Das alles schliefst aber nicht aus, dafs es auch noch näher liegende Ereignisse waren, die diese Reflexionen über das letzte Schicksal der Todten hervorriefen. Es ist übrigens auch zu beachten, dafs der Verf. nur von den Erschlagenen redet, nirgends aber ausdrücklich von allen Verstorbenen [1]).

Noch einmal verfällt der Verf. 27, 2 ff. in die Form des Liedes. In jener Zukunft wird Juda als der köstliche (חמד) Weinberg gepriesen werden, den Jahve sorgsam

---

[1]) Knobel betont, dafs נבלה an jüngst Begrabene denken läfst, worauf ich weniger Gewicht legen möchte. Nach v. 21 sind die Erschlagenen längere Zeit ungerächt geblieben.

behütet und pflegt. Der Zorn, den er einst gegen ihn hegte, ist dahin, im Gegentheil sucht Jahve jetzt nach Gelegenheit, um ihn an Judas Feinden auszulassen. Hätte er nur Dornen und Disteln, die diesen Weinberg überwuchern wollten, er würde sie im Kampfe niedertreten und sie verbrennen! So wirds fortan allen Feinden Israels ergehen, es sei denn, dafs sie sich Jahve unterwerfen und sich unter seinen Schutz stellen[1]). Man hat die Worte von v. 4. 5 wohl mit Recht dahin verstanden, dafs die Duldung der Heiden im heiligen Lande von ihrer Bekehrung zu Jahve abhängig gemacht werden soll. So giebts also, wie der Verf. v. 6 hinzufügt, für Israel noch eine Zukunft, dieser Weinstock wird grünen und blühen und das ganze Land mit seinen Sprossen erfüllen.

Zur Begründung dieser Hoffnung fragt der Verf. weiter, ob denn Israel wirklich von Gott so schwer geschlagen sei wie jene, deren er sich dabei als Werkzeug bediente (הִרְגָיו). Zuletzt mufsten Israels Feinde immer viel schwerer leiden als es selbst. Der Sturmwind hob sie auf und sie verschwanden für immer. Es ist ein aus der Erfahrung abstrahirter allgemeingültiger Satz, den der Verf. hier ausspricht. Der Gedanke an das letzte Schicksal aller früheren Feinde Israels soll Hoffnung erwecken in der gegenwärtigen Noth[2]). Deshalb wird das Volk Jahves

---

[1]) Die Einführung des Liedes befremdet, namentlich im Vergleich zu 25, 9. 26, 1, und man könnte einen Textfehler vermuthen. Indessen ist Jahve der Sänger des Liedes, das offenbar als Gegenstück zu 5, 1 ff. gedichtet ist, und da könnte diese abrupte Einführung beabsichtigt sein. — Zum Tränken des Weinstocks vgl. Ez. 17, 5. 19, 10. Gen. 49, 22, aber auch 5, 6. Auffallend und kaum genügend ist v. 4 der Ausdruck חמה אין לי für den oben angegebenen Sinn. Man könnte auch hier eine Entstellung vermuthen.

[2]) Von dem besonderen Fall v. 10. 11 kann in v. 7 noch nicht die Rede sein, da die Vernichtung dieser Feinde noch zukünftig ist. — Fälschlich bezieht man v. 8 auf die verhältnifsmäfsig leichte Züch-

auch in diesem Fall leicht Verzeihung erlangen, wenn es nämlich alle Altarsteine zertrümmert und die Ascheren und Sonnensäulen nicht mehr bestehen läfst. Dafs Jahve auch diesmal leicht zu besänftigen sein werde, schliefst der Verf. aber auf Grund der Gewifsheit, dafs die Stadt der Feinde, die Juda in so grofse Noth brachten, nun auf ewig untergehen wird. Die Vernichtung der Feinde ist ja thatsächlich die Rechtfertigung Israels. Oede liegt dann die feste Stadt da, der Wohnsitz ist verlassen und leer wie die Wüste, auf ihrer ehemaligen Stätte findet das Vieh Gras und Buschwerk und Weiber lesen dort dürres Reisholz auf. Ohne Erbarmen wird Jahve das unverständige (Sirach 50, 26) Volk vertilgen [1]). Dadurch wird aber für die jüdische Gemeinde das Feld frei. Gegenwärtig ist die Hauptmasse ihrer Glieder, die hier als בני יש׳ angeredet wird, zwischen dem Euphrat und dem Bache Egyptens zerstreut, wo sie mitten unter den Heiden vermuthlich vielfach in gedrückter Lage lebt. An jenem Tage aber, wo die feste Stadt fällt, wird Jahve sie alle ohne Ausnahme zu sich versammeln, wie etwa bei der Nachlese die einzelnen Oliven von den Bäumen geklopft (חבט Dt. 24, 20) und zusammengelesen werden. Und auch die jenseits

---

tigung, die Jahve Israel angedeihen liefs. In Wahrheit macht die zweite Vershälfte diese Deutung unmöglich. Um die Strafe Israels als eine leichte hinzustellen, durfte der Verf. unmöglich das Bild vom Ostwind gebrauchen (Hos. 13, 15. Jer. 18, 17. Ez. 17, 10. 19, 12. 27, 26. Hiob 27, 21. Ps. 48, 8). Die übrigen Worte sind freilich zumeist unverständlich, aber die Meinung des Verf. ist zweifellos die angegebene; vgl. Ps. 83, 14.

[1]) In v. 9 weist בזאת dem folgenden זה parallel auf בשומו hin und וזה כל פרי הסר חטאתו will sagen, dafs hierdurch gänzlich die Schuld Jakobs abgethan wird. פרי abundirt nach unserem Gefühl; vgl. aber Jes. 10, 12. — Dafs die v. 10. 11 genannte Stadt mit der von c. 25. 26 identisch sein mufs, sollte selbstverständlich sein. Auch 19, 25. Ps. 86, 9 wird Jahve der Schöpfer der Heiden genannt und dafs hier nicht an Jerusalem gedacht sein kann, beweist allein v. 7 und v. 12. 13.

jener Grenzen in Assur und Aegypten verstreuten Glieder des Volkes wird Jahve wie durch ein gegebenes Zeichen nach Jerusalem zusammenrufen, damit sie auf dem Berge Zion anbeten (v. 12. 13) [1]).

Soviel zunächst über den Gedankengang des Verfassers, über manche Einzelheit wird im Weiteren noch näher zu reden sein.

* * *

Nach Delitzsch wäre die jesajanische Abfassung von Jes. 24—27 so gewifs, als nicht zwei Menschen in der Welt mit genau denselben Gesichtern zu finden seien. Bekanntlich sind aber diese Capitel zuerst gerade ihrer äufseren Form wegen dem Jesaja abgesprochen. Freilich ist Jesaja in seiner Schriftstellerei sich nicht immer gleich geblieben, man meint in den späteren Stücken hin und wieder das Altern des Propheten zu spüren, aber Jes. 24—27 zeigen ein ganz anderes Gesicht als die ächtjesajanischen Schriften. Die schriftstellerische Kunst des Verf. ist nicht zu verachten, aber wenigstens im Vergleich zu der Jesaja's ist sie eine mühsam erlernte und erzwungene. Die endlose Häufung von Paronomasien, die mehrfach augenscheinlich durch improvisirte Wortbildung gewonnen

---

[1]) Auf eine Auslegung dieser letzten Verse müfste man freilich wohl verzichten, wenn sie, was Ewald für leicht einleuchtend erklärt, ebenso wie v. 9 nach Sprache und Inhalt jesajanisch wären — eine Behauptung, die man vielfach wiederholt hat. Sie ist völlig unbegründet. שבלת findet sich so nur noch Ps. 69, 3. 16, לאחד אחד ist singulär, der Bach Aegyptens findet sich sonst nur Num. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. 1 Reg. 8, 65. 2 Reg. 24, 7. 2 Chr. 7, 8. Ez. 47, 19. 48, 28; האבדים findet sich sonst bei Jesaja nicht. הר הקדש ist hier wie bei den Späteren der Zion, bei Jesaja (11, 9) das ganze Land. Ferner fordert v. 13 zu einem Vergleich mit Jes. 5, 26. 11, 12 heraus. Während wir aber an jenen Stellen ein reines Bild vor uns haben, erscheint mir hier שופר גדול apokalyptisch, sofern גדול auf die Möglichkeit der wirklichen Ausführung reflectiren möchte. Wie es übrigens mit dem jesajanischen Inhalt der Stelle steht, ist oben angedeutet.

werden, die immer wiederkehrenden und deshalb auch beabsichtigten Reime, der öfter angewandte sog. Stufenrhythmus, chiastische Wortstellung u. dgl. sind künstliche Mittel, mit denen der Verf. seinen von Natur matten Styl auszuschmücken und den in Wahrheit fehlenden dichterischen Schwung zu ersetzen sucht. Die oft wiederholte Nebeneinanderstellung synonymer, stammverwandter oder gar identischer Worte und Sätze, wodurch der synonyme Parallelismus oft zum tautologischen wird, verräth einen Mangel an echter schriftstellerischer Kraft, den der Verf. auch selbst empfindet, wie seine Anstrengung beweist. Mit Bewufstsein strebt er nach eleganter Diction und man kann nicht läugnen, dafs er dabei Erfolg hat. Die Mannigfaltigkeit seiner Kunstmittel ist beträchtlich und sein Ausdruck vielfach knapp und prägnant, zuweilen freilich auch preciös. In Diction und Schreibweise liegen grofse Gegensätze neben einander, der Mangel an natürlicher Kunst und die energische Bemühung um sie sind beide gleich deutlich. Der allgemeine Eindruck ist der des Nachahmers und Epigonen. Nähere Nachweise findet man bei Knobel.

Dasselbe zeigt sich, wenn wir die Darstellung ins Auge fassen. Die Capiteleintheilung ist im Ganzen sehr glücklich, nur dafs 27, 1 zum 26. Cap. gehört. Die Absicht einer scharfen Disposition ist nicht zu verkennen. Der Verf. beginnt c. 24 mit der Schilderung des Unheils, das durch ein alle Welt verwüstendes Kriegsheer auch über Juda kommt, um es wegen seiner Sünden zu züchtigen (24, 1—13). Nachdem er dann aber die Gewifsheit, dafs auch sein Volk von diesem Feinde leiden werde, einer gegentheiligen Meinung gegenüber stark betont hat, schildert er weiter das Weltgericht, das durch die bevorstehende Katastrophe eingeleitet wird und allerdings mit der Aufrichtung des messianischen Reiches abschliefst (24, 14—23). In den drei folgenden Abschnitten entwickelt der Verf. sodann die Erwartungen, die das bevorstehende Weltge-

gericht in ihm erregt. Hauptsächlich erhofft er davon den Untergang der Hauptstadt Moabs (25, 1—5), dessen entsetzliches Ende er im Gegensatz zu dem aller Welt beschiedenen Glück (25, 6—8) mit beabsichtigtem, aber auch wirkungsvollem Effect ausmalt (25, 9—12). Sodann entwickelt er grofsentheils in der Form des Gebets die Gründe, um derentwillen Jahve der Noth seines Volkes ein Ende machen mufs (26, 1—13), weshalb er sogar die todten Israeliten auferwecken soll (26, 14—27, 1). Namentlich bei letzterem Punkt wird hier eine unverächtliche Kunst aufgeboten, die freilich mehr dialectisch als dichterisch ist. Endlich wird das zukünftige Glück Judas geschildert und im Hinweis auf die geschichtliche Erfahrung auch für die gegenwärtige Noth eine Rettung verheifsen, auch eine praktische Sühne für die auf ihm lastende Schuld bezeichnet, worauf das Ganze mit kräftiger Gegenüberstellung von Moabs Untergang und Israels Wiederherstellung schliefst (c. 27, 2—13). Die drei letzten Abschnitte werden nun sämmtlich durch Lieder eingeleitet, welche Form zwischendurch auch 24, 14 f. 25, 9 sich geltend macht. Diese Lieder sind in Einzelheiten hin und wieder schön zu nennen, jedes folgende bezeichnet einigermafsen eine Steigerung über das vorige hinaus, im dritten ist Jahve selbst der Sänger. Aber dennoch verräth sich auch hier die Schwäche des Verfassers. In einfacher prophetischer Rede würden seine Ausführungen wahrscheinlich zu matt werden, aber auch der dreimalige Ansatz zum Liede ist monoton und den Liedern fehlt der ächtdichterische Schwung. „Mehr Unruhe als Schwung“ kennzeichnet ihn. Zu beachten ist namentlich auch, dafs die Schilderung der bevorstehenden Verwüstung Judas (24, 1—13) einigermafsen spielend und matt ist. Der Verfasser hat ihr mit banger Angst entgegengesehen (24, 16) und doch macht seine Drohung verhältnifsmäfsig wenig Eindruck. Das Thema war eben schon allzu oft behandelt. Stark und

originell ist der Verf. dagegen in sententiösen Bildern, er ist wesentlich doch eine reflectirende Natur.

Merkwürdig ist, wie stark der Verf. sich in Ausdruck, Bildern und Gedanken mit anderen, namentlich prophetischen Stellen berührt, nicht nur mit dem alten Jesaja. Man vgl. 24, 1 mit Nah. 2, 11. — 24, 2 mit Hos. 4, 9. Ez. 7, 12 f. — 24, 4 mit Jes. 33, 9. Hos. 4, 3. — 24, 5 mit Jer. 3, 1 f. 9. 16, 18 u. s. w. — 24, 6 mit Jer. 23, 10. Sach. 5, 3. — 24, 7 mit Joel 1, 10. 12. Jes. 16, 8. — 24, 8 mit Hos. 2, 13. Klag. 5, 15. Jes. 5, 14. Ez. 26, 13. — 24, 9 mit Joel 1, 5. — 24, 13 mit Jes. 17, 6. — 24, 14 ff. mit Jes. 42, 10. 12. — 24, 16 mit Jer. 12, 1. — 24, 17. 18 mit Jer. 48, 43. 44. — 24, 18 mit Gen. 7, 11. 8, 2. Jes. 13, 13 u. s. w. — 24, 20 mit Am. 5, 2. — 24, 23 mit Jes. 30, 26. 60, 19. Joel 3, 4. — 25, 1 mit Ex. 15, 2. Ps. 118, 28. — 25, 4 f. mit Jes. 4, 6. 32, 2. — 26, 1 mit Jes. 60, 18. — 26, 2 mit Ps. 118, 19 f. — 26, 4 mit Jes. 12, 2. — 26, 7 mit Prov. 5, 21. — 26, 11 mit Jes. 33, 11. — 26, 14 mit Ps. 88, 11. — 26, 18 mit Jes. 33, 11 u. s. w. und dag. Jes. 66, 7. 8. — 26, 21 mit Mi. 1, 3. — 27, 4 mit Jes. 10, 17. — 27, 6 mit Ps. 88, 10. Ez. 17. Jes. 14, 21. — 27, 10 mit Jes. 7, 21. — An den meisten Stellen haben wir hier gewifs Abhängigkeit unseres Verf. anzunehmen. Ich bemerkte schon, dafs 27, 2—5 ein Gegenstück zu Jes. 5 sein soll und dafs die fast völlige Uebereinstimmung von 24, 17. 18 mit Jer. 48, 43. 44 sehr verständlich ist, weil auch unser Verf. vor allem Moab im Auge hat.

Im Gegensatz hierzu steht wiederum die Thatsache, dafs der Wortschatz und Ausdruck unseres Verf. andererseits ein höchst eigenthümlicher ist. Als Hapaxlegomena nenne ich : שאיה (24, 12), ארים (? 24, 15), רוי (24, 16), התמוטט, התרעע, פרר התפרר (24, 19), אספה (24, 22), אמן (25, 1 vgl. Dt. 32, 20), זמיר (25, 5), שמנים (25, 6), שמרים (25, 6), מחה (25, 6), זקק (25, 6), לוט (25, 7), מתבן (25, 10),

מרמנה (25, 10), ארבה (25, 11), הושר (26, 1), רחק (26, 15), יסף mit ל (26, 15), נפל und הפיל (26, 18. 19), אורח (26, 19), חבה (26, 20), עקלתון (27, 1), פשע (27, 4), הרג (27, 7), בדד (27, 10), בינות (27, 11). Eine ganze Anzahl von diesen Hapaxlegomena ist offenbar durch die förmliche Sucht des Verf. nach Paronomasien herbeigeführt, aber die Sache wird dadurch wenig geändert.

Hierzu kommt die vielfach höchst singuläre Ausdrucksweise des Verfassers : תבל (= Juda 24, 4 u. s. w.), מרום (24, 6), אלה אכלה ארץ (24, 5), חלפו חק (24, 4), עם הארץ (24, 6), אנוש מזער (24, 6), חרו ישבו ארץ (24, 6), נשברה קריה (24, 10), צבי (24, 11), גלה משוש הארץ (24, 11), ערבה כל שמחה (24, 16), לצדיק (24, 21), צבא המרום (24, 23), זקני יהוה שמנים (26, 3), בך בטוח (25, 6), ממחיים שמרים מזקקים ארח משפטיך (26, 8), קוינוך (= Juda 26, 10), ארץ נכוחות תשפת שלום (26, 12), שכני (26, 15), רחקת כל קצוי ארץ (26, 16), פקדו את יי (26, 19), טל אורת טלך (26, 19), עפר (26, 19), ארץ רפאים תפיל נוה משלח (27, 5), יחזק במעוי (26, 21), נלתה הארץ דמיה (27, 10), עם בינות (27, 11). Im Wesentlichen gehören diese Ausdrucksweisen wohl der Rhetorik an, in Verbindung mit der sonstigen Abhängigkeit des Verf. von anderen Schriftstellern beweisen sie aber ein bewufstes Streben nach Originalität und verrathen auch dadurch ein späteres Zeitalter. Gleichgültiger sind andere Singularitäten, wie מלכי האדמה (24, 21), נוי צדיק (26, 2), רוח קשה (27, 8). Manche sind aber gewifs auch aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, wie er zur Zeit des Verf. herrschte, zu erklären. So z. B. מרב ימים 24, 22 (vgl. Pred. 11, 1. Sach. 8, 4. Lev. 25, 16. Hiob 32, 7), ferner הבאים = fortan 27, 6 (vgl. Pred. 2, 16) und לאחד אחד 27, 12 (vgl. Pred. 7, 27). So werden auch manche der Hapaxlegomena zu beurtheilen sein.

Ueberhaupt charakterisirt der Wortschatz des Verf. sich als der späteren Zeit (d. h. von der chaldäischen Zeit ab) angehörig. Man vgl. בלק (24, 1), עוה (24, 1. Klag. 3,

9), נאנח (24, 7), צוחה (24, 11), ערב (24, 11), מסגר (24, 22), הודה אח שם יי (25, 1), סלם (26, 7), עול (26, 10), קצו (26, 15), כמעט רגע (26, 20. Esr. 9, 8), לויתן (27, 1), נחש ברח (27, 1), לרגעים (27, 3), קציר (27, 11), האיר (27, 11. Mal. 1, 10), שבלח (27, 12. Ps. 69, 3. 16). Bei einigen Ausdrücken verräth sich zugleich die spätere Denkweise, von בריח עולם und אלה אכלה ארץ (24, 5) und הארץ חנפה תחת ישביה (24, 6) war oben S. 165 f. die Rede, von anderem wird noch zu reden sein.

Ihrem allgemeinen Charakter nach ist die Schrift ferner vielmehr als apocalyptisch denn als prophetisch zu bezeichnen. Darauf läuft schliefslich die Abhängigkeit des Verf. von der prophetischen Literatur hinaus. Wie im Buche Joel und bei Deutero-Sacharja fehlt neben der Drohung die eigentliche Bufspredigt, ohne die die eigentliche Prophetie undenkbar ist. Denn die Aeufserungen 24, 5. (16). 27, 9 können doch nicht dafür gelten. Was sodann die Erwartung vom Untergange Moabs betrifft, so bezieht sich der Verf. dafür nicht nur auf ältere Weissagungen (25, 1), vielmehr resultirt dieselbe für ihn aus der Erwartung eines allgemeinen Weltgerichts. Ein eschatologischer Gedankenkreis steht für ihn von vornherein fest, derselbe ist weder durch die Noth hervorgerufen, in die sein Volk durch Moab gebracht war, noch auch durch das Erscheinen jener Kriegsmacht, die er 24, 1—13 und weiterhin im Auge hat. Zuerst schildert er das Weltgericht ganz allgemein (24, 17—23) und macht dann erst die Anwendung auf Moab, auf das er aber von vornherein hinaus will. Ebenso klingt jene allgemeine Anschauung 25, 8. 27, 1 wie ein selbstverständlicher Schlufsaccord nach. Die zeitgeschichtlichen Ereignisse sind also nur der Anlafs, dafs längst vorhandene Anschauungen hier entwickelt werden. Ebenso verhält sichs mit der Erwartung von der Bekehrung und Beglückung aller Völker durch Jahve, sie dient 25, 3. 6—8 wesentlich als Folie für die Bedrohung

Moabs. Sofern der Verf. aber einen überlieferten eschatologischen Gedankenkreis auf eine bestimmte Zeitlage anwendet, ist er eben Apokalyptiker und kein Prophet.

Einen apokalyptischen Charakter meine ich auch der Darstellung des Verf. an manchen Stellen vindiciren zu sollen. In dieser Hinsicht reichen freilich die Wurzeln der Apokalyptik ziemlich weit in die Prophetie zurück. Auch ein ächter Prophet kann seine Weissagungen in Bilder kleiden, wie die frei dichtende Phantasie sie ihm an die Hand giebt. Es kommt hier auf den Grad an, in dem der Verf. der Phantasie Spielraum gewährt und namentlich auch darauf, ob er bei dem Leser, wenn auch nur spielend, die Illusion von wirklich in der geschilderten Weise geschauten oder zu erwartenden Ereignissen erwecken will. Solche Elemente finden sich zuerst bei den Apokalyptikern Ezechiel und Sacharja. So scheint mir hier die Schilderung der Erderschütterung (24, 18—20), das Mahl auf dem Zion (25, 8), der die Todten erweckende Thau (26, 19) und nicht minder die grofse Posaune (27, 13) beurtheilt werden zu sollen. Ich ziehe hierher auch die absichtlich räthselhafte Bezeichnung der drei Weltreiche durch Ungeheuer (27, 1), die ganz verschieden ist von Stellen wie Jes. 51, 9, wo das Bild einem jeden sofort deutlich sein mufste. Durchaus apokalyptisch ist ferner die Vorstellung, dafs das Heer des Himmels sammt den Königen der Erde lange Zeit gefangen gehalten und dann wieder befreit werden soll, um durch seine Unterwerfung unter Jahves Hoheit die letztere verherrlichen zu helfen. So weit läfst ein Prophet seine reflectirende Phantasie nicht ausstreichen und die Stelle ist im A. T. ohne Beispiel und Analogie; vgl. Hen. 18, 13—16. Judas 6. Apok. 20, 2. 3.

Sehen wir uns weiter in der theologischen Gedankenwelt des Verf. um, so weist überhaupt in eine späte Zeit eben diese Erwartung, dafs im Weltgericht mit den

Königen der Erde auch die himmlischen Patrone ihrer Reiche und Völker zur Rechenschaft gezogen werden sollen. Denn das wird gegenwärtig fast allgemein anerkannt und ist in der That zweifellos, dafs das Heer der Höhe 24, 21 f. in diesem Sinne zu verstehen ist. Wir haben hier dieselbe Denkweise wie Ps. 58. 82. Dt. 32, 8 LXX. Sir. 17, 17. Die Herrschaft der heidnischen Völker über Israel und die ganze Welt beruht hiernach darauf, dafs Jahve die Weltherrschaft einstweilen in die Hände von gewissen himmlischen Fürsten gelegt hat, die einerseits seine Diener, andererseits aber die Patrone der heidnischen Völker sind und deshalb ungerecht in der Welt schalten. Jahve zieht sie aber schliefslich zur Rechenschaft und tritt dann selbst die Weltherrschaft an. Diese himmlischen Fürsten sind nämlich von Haus aus die Götter der Heiden und jene ganze Denkweise kann ich nur begreifen als einen Compromifs zwischen der altvolksthümlichen Vorstellung von der Realität der heidnischen Götter und dem prophetischen Glauben, dafs allein Jahve in Wahrheit Gott sei und er allein die Welt regiere. Ein solcher Compromifs kann aber m. E. erst in nachexilischer Zeit geschlossen sein. Bedingt war er nämlich einerseits dadurch, dafs die prophetische Idee von der Weltherrschaft des Gottes Israels einigermafsen populär geworden war, und andererseits dadurch, dafs jene Idee unter dem Druck der heidnischen Weltherrschaft auch bei ihren Vertretern nicht mehr in voller Reinheit festgehalten wurde. Es ist die Stimmung eines Glaubens, der von der schliefslichen Erfüllung seiner Hoffnungen freilich lebhaft durchdrungen ist, aber schon länger vergeblich darauf gewartet hat und sich diese Verzögerung vernünftig zu erklären sucht. Es wird ihm dabei sogar schwer, ja eigentlich unmöglich, in den Schicksalen seines Volkes überall die Hand Jahves zu erkennen, und deshalb führt er das Elend der Gemeinde nicht nur auf die Gottlosigkeit ihrer heidnischen Oberherren, sondern auch auf

das Walten gottwidriger Mächte zurück, die einstweilen an Gottes Statt die Welt regieren. Ich brauche kaum näher zu zeigen, daſs eine solche Denkweise bei einem vorexilischen oder exilischen Propheten unmöglich wäre, und verstehe nicht, wie Kosters der älteren Prophetie so etwas zutrauen konnte [1]).

Noch in einer anderen Vorstellung wurde es in nachexilischer Zeit ausgedrückt und erklärt, daſs und weshalb die messianische Zeit noch nicht gekommen sei. So sehr man einerseits an die Gegenwart Jahves in dem neuen Tempel glaubte, daneben geht durch das ganze Judenthum die Meinung, daſs er eigentlich doch noch nicht dort sei,

---

[1]) Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israel. Theol. Tijdschr. 1876, S. 34 ff. 113 ff. Dagegen bemerkt Kosters richtig einen Unterschied, der zwischen Jes. 24, 21 f. Ps. 58. 82 einerseits und dem Buche Daniel andererseits in diesem Punkte besteht. Sofern nämlich nach dem letzteren auch Israel einen und zwar den mächtigsten Himmelsfürsten, Michael (und daneben auch Gabriel), zu seinem Patron hat, der im Himmel kämpfend seine Sache vertritt, ist im Himmel stets ein Gleichgewicht vorhanden und der dortige Kampf eigentlich nur ein himmlisches Gegenbild der von Jahve immerfort geleiteten Weltgeschichte. Deshalb erscheinen die Fürsten Javans und Persiens auch keineswegs als Jahve feindliche oder als untreue Diener des obersten Gottes. Im Gegentheil hat der Verf. des Buches Daniel keine besondere Animosität gegen das Heidenthum, sofern die Gemeinde nur von den Heiden unbehelligt bleibt. Jahve wird 8, 10. 11. 25 von den heidnischen Göttern einfach als שר הצבא und שר שרים von צבא und שרים unterschieden. Dagegen ist 8, 13 וצבי zu lesen. — Uebrigens will ich natürlich nicht bestreiten, daſs es für jenen Compromiſs vielleicht uralte Anknüpfungspunkte gab in den mythologischen Vorstellungen von allerlei Kämpfen der Himmelsmächte gegen einander und gegen Jahve selbst (Hiob 6, 18. 9, 13. 15, 15. 21, 22. 25, 2. 26, 12. 13). War Rahab aber wirklich ursprünglich ein mythologischer Begriff und ist er als solcher von Jesaja auf Aegypten übertragen (30, 8), so würde das natürlich noch nichts gegen meine obige Meinung beweisen. Auch Jes. 51, 9 haben wir lediglich ein Bild vor uns. In der That aber wird uns durch derartige Symbolik die Entstehung dieser so zu sagen theologischen Auschauung von der Weltherrschaft des Heers des Himmels doppelt verständlich.

sondern erst kommen müsse. Dem zweiten Tempel fehlte die eigentliche Gegenwart Jahves. Für Ezechiel und Deuterojesaja fiel der Anbruch der messianischen Zeit mit der Rückkehr Jahves zum Zion (Ez. 43. Jes. 40, 3 ff.) zusammen, die spätere Gemeinde mufste ebenso sein Kommen für noch zukünftig halten (Sach. 2, 14. Mal. 3, 1. Dan. 9, 24). Wäre Jahve in Wahrheit auf dem Zion gewesen, seine Herrlichkeit hätte auf die Gemeinde zurückstrahlen und ihrer Armseligkeit ein Ende machen müssen. Ich täusche mich schwerlich, wenn ich Jes. 24, 23 hiernach verstehe. Wenn die Weltherrschaft der Heiden gestürzt wird, richtet Jahve seine Weltherrschaft auf dem Zion auf, wo er bisher so schmerzlich vermifst wurde[1]). — Ebenso stark zeugt die Erwartung einer Aufhebung des Todes für den nachexilischen Ursprung unserer Schrift, zumal dabei persönliche Auferstehung der früher umgekommenen Israeliten in Aussicht genommen wird. In dieser Beziehung geht der Verf. über Ezechiel (c. 37) hinaus und mufs namentlich auch deshalb für jünger gelten, weil er seine Hoffnung in dieser Hinsicht selbst als durch Reflexion gewonnen kennzeichnet[2]).

Weist uns alles dies schon in die nachexilische Zeit, so ist das nicht weniger der Fall betr. der Andeutungen, die der Verf. uns über den Zustand des Volkes Jahves giebt. Wir haben augenscheinlich die jüdische Gemeinde vor uns. Der Gegensatz zwischen Vornehm und Gering wird, was das *öffentliche* Leben angeht, allein an dem

---

[1]) Dafs es mit Stellen wie Ex. 15, 18. Mi. 4, 7. Zeph. 3, 15 anders steht, ist leicht zu sehen. Dafs aber auch Psalmen wie der 24. 47. nachexilisch sein müssen, werde ich anderweitig zu zeigen versuchen.

[2]) Ich kann auch das Buch Hiob, das freilich nur hypothetisch ein zukünftiges Leben in Aussicht nimmt, nur aus der nachexilischen Zeit verstehen. — Vgl. übrigens mit Jes. 25, 8 die andersartigen Stellen Jes. 65, 20. Sach. 8, 4.

Unterschied von Priester und Volk exemplificirt (24, 2). Das paſst nicht auf das alte Juda. Ebenso wird 24, 23 nicht der König, sondern nur die Aeltesten des Volkes genannt, die hier so einzigartig als die Aeltesten Jahves bezeichnet werden. Sonst ist im A. T. nur vom Gesalbten Jahves oder aber von den Priestern Jahves die Rede. Liegt es da nicht vor der Hand, die Aeltesten des Volks für die Aeltesten der Priesterschaft zu nehmen, die nach dem Exil an der Spitze des Volkes stand? Nur in dem Buche Joel spielen die Aeltesten eine solche Rolle wie hier. In Juda herrscht ferner das Gesetz und der Bund, das ist der Maſsstab, woran die Sünde gemessen wird (24, 5). In der Erfüllung des Gesetzes weiſs das Volk sich von den Heiden verschieden, es ist der Rahmen, in dem sein Leben sich bewegt. Deshalb heiſst das jüdische Gebiet ארץ נכוחות (26, 10), das Land des richtigen Gottesdienstes und Lebens[1]), und es wird bitter empfunden, daſs mitten in diesem Lande die Heiden ihr gottloses Wesen treiben dürfen. Israel selbst verehrt dagegen nur den Jahve (26, 13) und wandelt richtig (26, 7).

Ewald weist auch 27, 9 einem älteren Propheten und zwar dem ächten Jesaja zu. Er meint, die Worte versetzten uns in eine Zeit, wo die Entfernung der Götzenbilder als Frucht oder Folge innerer Besserung schon zu genügen schien. Ewald stellt damit aber die Wahrheit auf den Kopf. Nichts entspricht der Prophetie des 8. und 7. Jahrhunderts weniger als gerade 27, 9. Man wird eher an die groſsen Hoffnungen erinnert, die Haggai und Sacharja an den Tempelbau knüpfen. Die Schuld Jakobs besteht augenscheinlich nach Meinung des Verf. in dem Bestande von abgöttischen Altären, Sonnenkegeln und

---

[1]) Das hat hier doch wohl noch einen anderen Sinn, als wenn Am. 7, 17 von dem unreinen Lande der Heiden geredet wird und 2 Kön. 5, 17 Naeman heilige Erde aus Samaria mitnimmt.

Ascheren, sind diese abgethan, dann ist die Schuld des Volkes *völlig* gesühnt (כל פרי הסר חטאתו). Ich glaube darin die Stimmung einer Zeit zu erkennen, die in der Uebung des Gesetzes dem göttlichen Willen zu genügen meinte und der eben nur Götzendienst als Gottlosigkeit erschien. Neben einem tiefen Schuldgefühl und dem daraus entspringenden Eifer nach Erfüllung des Gesetzes fand auch diese Stimmung im Judenthum Platz (vgl. z. B. Ps. 44, 17. 18). Namentlich im Gegensatz gegen das Heidenthum bildete sie sich aus. So nennt unser Verf. Israel צדיק (24, 16. 26, 2. 6) und den Heiden רשע (26, 9 ff.), nicht, wie Habakuk, weil Israel von den Heiden vergewaltigt wird, sondern weil es in der Erfüllung des Gesetzes Gott in rechter Weise dient. Dieser Charakter des Volkes wird auch durch seine Sünde (24, 5. 27, 9) nicht aufgehoben. So meine ich auch hierin deutliche Spuren der nachexilischen Zeit zu erkennen.

Wird nun aber nicht dies alles durch den Inhalt von 27, 9 andererseits in Frage gestellt? Denn es ist doch offenbar von abgöttischen Altären, von Ascheren und Sonnensäulen die Rede, die im Lande Juda bestehen und durch deren Vernichtung Juda seine Schuld sühnen soll. Müssen wir es nicht selbstverständlich damit combiniren, wenn es 24, 5 heifst, dafs das Land entweiht wurde unter seinen Bewohnern, weil sie das Gesetz verletzten, das Gebot übertraten, den ewigen Bund brachen? Weist das dann nicht aber nothwendig in die vorexilische oder höchstens in die exilische (Ez. 11, 18) Zeit? In der That ist Götzendienst seitens der jüdischen Gemeinde abgesehen von der makkabäischen Verfolgungszeit nirgends bezeugt und sehr unwahrscheinlich. Aber, wie Cheyne zugiebt, darf dieser einen Stelle keinenfalls entscheidende Bedeutung beigelegt werden und es fragt sich doch, ob dieselbe wirklich von Götzendienst der Judäer redet. Sie kann auch anders verstanden werden und ich glaube, dafs sie

anders verstanden werden *muſs*. Wenn der Verf. 26, 13 kurzweg sagt, daſs Jahve sein Volk von den fremden Herren (und Göttern) befreien müsse, weil es ihn allein verehre, wenn er andererseits (26, 10) klagt, daſs die Heiden mitten im heiligen Lande ihre Gottlosigkeit ausüben, und ihm überhaupt die Heiligkeit des Landes so sehr am Herzen liegt (vgl. auch oben zu 27, 4. 5), dann ist es vielleicht nicht allzu gewagt, 27, 9 auf Altäre der Heiden zu deuten, die im Lande Jahves bis dahin geduldet wurden und wohl auch geduldet werden muſsten, so lange die Hand Jahves nicht auf diesem Berge ruhte (25, 10). Möglich wäre dabei, daſs die Connivenz der Juden dem gegenüber nach Meinung unseres Verf. zu weit ging, die geistlichen Häupter der nachexilischen Gemeinde zeichneten sich durchweg nicht durch theokratischen Eifer aus. Man könnte also auch so 27, 9 mit 24, 5. (16) combiniren. Man vgl. hierzu, was nach Josephus (Contra Ap. I, 22, p. 456) Hecatäus von den Juden erzählte. Wie Prof. B. Niese mir gütigst mittheilt, ist zu lesen : *ἐπεί γε* (Niese : *ἔτι γε*) *μὴν τῶν εἰς τὴν χώραν, φησι, πρὸς αὐτοὺς ἀφικνουμένων νεὼς καὶ βωμοὺς κατασκευασάντων, ἅπαντα ταῦτα κατέσκαπτον. Καὶ τῶν μὲν ζημίαν τοῖς σατράπαις ἐξέτινον, περὶ τινῶν δὲ καὶ συγγνώμης μετελάμβανον.* Wahrscheinlich geht diese Notiz auf die persische Zeit. Freilich war *σατράπης* auch Bezeichnung der späteren griechischen Statthalter, aber in der griechischen Zeit würden wohl die Könige genannt sein, da an die kurze Regierung Alexanders kaum zu denken ist. Auch der Ausdruck אשרים וחמנים weist nicht gerade in vorexilische Zeit. Daſs diese Worte 17, 8 von späterer Hand eingesetzt sind, hat Stade gezeigt (ZAW. III, S. 10 ff.), sonst finden sich אשרים und חמנים neben einander nur 2 Chr. 14, 2. 4. 34, 4. 7, חמנים sonst noch Lev. 26, 30. Ez. 6, 4. 6.

Was sodann die Gesammtlage des Volkes Jahves in der Welt angeht, so gab es nach 25, 8 Israeliten weit und

breit, an vielen Orten der Erde hatten sie Schmach gelitten, die Jahve nun abthun sollte. Namentlich existirte im Lande Assur jenseits des Euphrat und ebenso in Aegypten eine Diaspora (27, 13). Die Hauptmasse des Volkes lebte dagegen zwischen dem Euphrat und dem Bache Aegyptens, an sie ergeht die Anrede בני ישראל (27, 12), wogegen die in Assur und Aegypten אבדים und נדחים heifsen. Aber auch in Syrien und Palästina bildeten die Israeliten keine compacte Masse, auch sie lebten vielmehr grofsentheils verstreut unter den Heiden. Der Verf. vergleicht sie mit Oliven, die, nachdem die Bäume geschüttelt sind, vereinzelt auf den Zweigen sich finden und dann mit Stöcken abgeschlagen werden. Das letztere wird Jahve nun thun und die Zerstreuten ausnahmslos nach seinem Lande bringen[1]). Die Möglichkeit dazu wird u. a. wohl auch geradezu durch die Vernichtung Moabs eröffnet, von dem gegenwärtig die Gemeinde im Besitz des heiligen Landes besonders behindert wird. Müssen wir nach allem Bisherigen unsere Schrift der nachexilischen Zeit zuweisen, dann scheint diese Andeutung mit gröfserer Bestimmtheit für die Zeit nach Nehemia zu sprechen. Soviel wir aus den Büchern Esra und Nehemia entnehmen können, waren die Juden in Palästina bis dahin ganz auf das ehemalige Reich Juda beschränkt, von einer Zerstreuung zwischen Euphrat und Aegypten konnte damals gewifs nicht die Rede sein. Jene Concentration der Gemeinde in der Umgebung von Jerusalem war nämlich nicht nur durch das Machtverhältnifs zu ihren Nachbarn, sondern wesentlich durch ihr Bedürfnifs nach innerer Consolidirung bedingt. Sie bestand damals wesentlich aus Nachkommen von Exulanten und weigerte sich hartnäckig, andere Israeliten aufzunehmen. Den Exulanten war aber nur Juda von den Persern an-

---

[1]) Vgl. Ps. 68, 23. Bekanntlich hat Judas Makkabäus dies einigermafsen wahr gemacht (1 Makk. 5).

gewiesen und es war namentlich bei der Feindschaft, die sie allerseits für ihre Exclusivität einernteten, auch nicht in ihrer Macht, sich weiter in Palästina und Syrien auszubreiten, und übrigens auch kaum in ihrem Interesse, wenn sie auf ächtes Judenthum hielten. Erst in der Zeit nach Nehemia haben sich die zahlreichen jüdischen Colonien gebildet, die wir 1 Makk. 5 in Galiläa, Peräa, Gilead, Basan und Hauran finden; vgl. 2 Chr. 30, 10. 11. 18. Diese Colonien sind (ihrem Grundstock nach) aber wohl kaum durch Auswanderung aus Juda, sondern vielmehr durch Aufnahme von solchen Israeliten in die Gemeinde entstanden, die man anfangs abwies. In der Zeit nach Nehemia gab die jüdische Gemeinde ihre anfängliche Exclusivität auf, vermuthlich, nachdem durch Constituirung der samaritanischen Gemeinde die Gefahr der Ethnisirung für die Juden beseitigt war[1]). Als terminus a quo gewänne ich somit in runder Zahl etwa das Jahr 400 v. Chr.

Wann war aber seit dem Auftreten der Propheten die Lage Judas eine derartige, daſs es von Moab in die äuſserste Noth gebracht werden konnte? Wann lebte Juda in so kleinen Verhältnissen, daſs der Untergang Moabs als das wichtigste erscheinen konnte, was man vom

---

[1]) Vgl. meine Schrift : Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Basel 1881. S. 5 f. — Oder sollte man annehmen, daſs ein Mann von der Gesinnung unseres Verf. in der Zeit vor Esra und Nehemia verlangend nach dem Zeitpunkt ausgesehen hätte, wo man die bisher ausgeschlossenen Halbisraeliten in die Gemeinde aufnehmen könnte? Ich halte das für sehr unwahrscheinlich. Das Wort חבט ist freilich an sich doppelsinnig. Man könnte es dahin verstehen, daſs Jahve die Bäume schon geschüttelt, d. h. die groſse Mehrzahl des Volkes schon gesammelt habe, und nun mit dem Stocke die wenigen noch hangen gebliebenen Oliven abklopfen d. h. die noch einzeln verstreuten Israeliten einholen wolle. Aber die Anrede und das בני ישראל weisen darauf hin, daſs von der eigentlichen Gemeinde zwischen Euphrat und Aegypten die Rede ist. Mit חבט wird also lediglich angedeutet, daſs die Judenschaft zwischen Euphrat und Aegypten so zerstreut ist, wie die Oliven auf den Bäumen bei der Nachlese.

Weltgericht erhoffte? Am ersten ist das m. E. in der persischen Zeit denkbar. Denn die Zeit des Exils und deren nächste Umgebung nach rückwärts und vorwärts kann nicht in Betracht kommen. Jerusalem besteht, das Volk Jahves wohnt in seinem Lande und nichts weist auf die bevorstehende oder vor kurzem vergangene Katastrophe des Reiches Juda hin. Vielmehr scheint 26, 14 ff. auf das babylonische Exil als ein vergangenes Ereignifs zurückzublicken. Seitdem hatte man sich längst wieder in Palästina eingelebt, man nannte es ארץ נכוחות (26, 10 vgl. dag. Esra 9, 11), und die jenseits des Euphrats und in Aegypten heifsen 27, 13 Verlorene und Versprengte. Die letzten 150 Jahre vor dem Exil kommen auch sonst kaum in Frage[1]). Wir haben freilich auch da keine völlig lückenlose Kenntnifs der judäischen Geschichte, es ist aber mindestens höchst unwahrscheinlich, dafs Moab in jener Zeit Juda gegenüber jemals eine solche Macht entwickelt hätte, wie das zur Zeit unseres Verfassers der Fall war. Die Klagen, die Zephanja 2, 8 über Moab und Ammon laut werden läfst, sind anderer Art, ungefähr dasselbe kehrt bei Jeremia 48, 26 ff. 42 und bei Ezechiel 25, 8 ff. wieder. Moab verspottete die religiösen Prätensionen Judas, die an die Stelle der politischen von ehedem getreten waren und namentlich bei den verwandten Völkern nicht minderen Zorn und Hafs erregten als jene (Wellh. Encycl. Brit. s. v. Moab). Für sich allein konnte Moab aber den Judäern nicht viel anhaben, es war etwas anderes, wenn die Moabiter auf Befehl der Chaldäer und im Bunde mit anderen Völkern über Juda herfielen (2 Kön. 24, 2), wobei das

---

[1]) Auch die Bezeichnung des Landes jenseits des Euphrat als ארץ אשור weist keineswegs in die vorexilische Zeit. Man vgl. 2 Reg. 23, 29. Jer. 2, 18. Thr. 5, 6. Mi. 7, 12. Der Chronist bezeichnet damit Esra 6, 22 das persische Reich. Noch einen anderen Sinn hat אשור vielleicht Sach. 10, 10. 11. Ps. 83, 9.

letztere den Hafs seiner Vettern aufs furchtbarste fühlen mufste (Jer. 12, 7 ff., vgl. noch Jer. 27, 2. 40, 11). Ueberdies aber ist es sehr unwahrscheinlich, dafs ein Prophet der assyrischen und chaldäischen Zeit jene Grofsmächte nur mit einem Blicke streifen sollte, wie das Jes. 24, 21 f. 27, 1 geschieht.

Die wenigen Daten, die uns aus der späteren Geschichte Moabs überliefert sind, machen nun allerdings nicht den Eindruck, als ob Moab nach dem Exil noch von gröfserer Bedeutung und den Juden furchtbar gewesen wäre. Freilich nennt Josephus (Altth. I, 11, 5) die Moabiter *μέγιστον ὄντας ἔτι καὶ νῦν ἔθνος* und Dan. 11, 41 werden Edom, Moab und Ammon in hergebrachter Weise aufgezählt. Aber die Landschaft Moabitis (Jüd. Kr. III, 3, 3. Altth. XIII, 15, 4) war zur Zeit des Makkabäers Alexander in den Händen der Araber und dann der Juden (Altth. XIII, 13, 5. 14, 2. XIV, 1, 4 vgl. Jüd. Kr. I, 4, 3), früher hatte schon Johannes Hyrkanus Medaba (Altth. XIII, 9, 1. Jüd. Kr. I, 2, 6) erobert, das wohl auch damals schon arabisch resp. nabatäisch war. Wahrscheinlich waren von den Moabitern schon um 200 v. Chr. nur noch kümmerliche Reste vorhanden. Judas Makkabäus, der übrigens mit den Nabatäern befreundet war (1 Makk. 5, 25 vgl. 9, 35), hatte dort nur mit den Ammonitern zu thun (1 Makk. 5, 6), in Medaba safsen damals obscure *υἱοὶ ἀμβρί* (1 Makk. 9, 36 ff. Altth. XIII, 1, 2. 4). In der Nähe von Hesbon trieb einige Zeit vorher der Tobiassohn Hyrkan sein Wesen (Altth. XII, 4, 9. 11). Wenn es von ihm heifst, dafs er mit den Arabern kämpfte, so könnten darunter freilich auch die Moabiter gemeint sein, die Josephus einmal geradezu Araber nennt (Altth. XIII, 13, 5 vgl. Jüd. Kr. I, 4, 3). Denn später waren die Nabatäer als Freunde des Judas und seiner Brüder jedenfalls Feinde der Syrer; vgl. dag. betr. jener „Araber" Altth. XII, 4, 11. Dan. 11, 41. Gewifs ist aber, dafs die Moabiter den Juden damals längst

nicht mehr gefährlich sein konnten[1]). Aus den vorhergehenden Jahrhunderten haben wir auch keine Spur von feindlichen Berührungen von Juden und Moabitern, wenn man nicht etwa Ps. 83, 7. 9 hierher ziehen will. Auch in der Chronik tritt nirgendwo eine besondere Animosität gegen Moab hervor (2 Chr. 20. 24, 26) und zur Zeit Esras und Nehemias bestand ein leidliches Verhältnifs (Esra 9, 1. Neh. 13, 1. 23). Auch Joel 4 werden die Moabiter nicht genannt. Josephus macht freilich aus den Leuten, die Nehemia Ammoniter und Araber schilt (Neh. 2, 19. 4, 1), wirkliche Ammoniter und Araber[2]) und gesellt ihnen dann auch noch die Moabiter bei (Altth. XI, 5, 8). Eher könnte man vermuthen, dafs die Ammoniter den Juden gefährlich geworden wären (Ez. 21. 25. Jer. 40. 41. 2 Chr. 26, 8. 27, 5. 1 Makk. 5). Gleichwohl wird man das für eine gewisse Periode der jüdischen Geschichte von den Moabitern auf Grund von Jes. 24—27 annehmen müssen, da eine Reihe bestimmter Indicien diese Schrift jener Zeit zuweisen. Der gegenseitige Hafs zwischen Juda und Moab blieb jedenfalls auch in nachexilischer Zeit derselbe, wenn er damals auch wesentlich einen religiösen Charakter hatte.

Es bleibt uns dann nur die Wahl, die hier vorausgesetzten Ereignisse entweder in den 60 Jahren zwischen Sacharja und Esra oder in den reichlich 200 Jahren zwischen Nehemia und dem Steuerpächter Hyrkan unterzubringen. Das letztere hat gröfsere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn das wird man mir zugestehen, dafs eine solche Vergewaltigung der Juden durch die Moabiter, wie sie Jes. 24—27 vorausgesetzt ist, nur in einer Zeit stattgefunden haben kann, wo die persische Regierung entweder

---

[1]) Schon deshalb wird von der makkabäischen Zeit, wohin Vatke (S. 550) unsere Schrift verlegen wollte, abzusehen sein.

[2]) In Wahrheit waren es, wie ihr Name (Tobia) und Anspruch (Neh. 2, 20) zeigt, Israeliten.

im südlichen Syrien ohnmächtig oder aber den Juden feindlich gesinnt war und sie ihren Feinden preisgab. Es war hart hergegangen, Juda war aufs tiefste gedemüthigt (25, 4. 10. 26, 4—6). Machtlos war aber die persische Regierung im südlichen Syrien im 4. Jahrhundert vermuthlich lange Zeit, als sie 60 Jahre lang nicht im Stande war, Aegypten zu unterwerfen (von 410 bis nach 350). Wiederholt waren damals Syrien und Phönicien im Aufstand und Syrien zeitweilig sogar in den Händen der Aegypter. Auch kamen die Juden damals ein oder mehrere Male in Conflict mit der persischen Regierung. Vielleicht ist freilich jener Bagoses, von dem Josephus Altth. XI, 7 erzählt, mit Bagoas, dem Feldherrn des Ochus, identisch, aber einen historischen Hintergrund möchte es doch haben, was allerdings nur späte Autoren von einer Deportation von Juden durch Ochus berichten[1]). In der Zeit vor Nehemia hatte Aegypten sich auch schon mehrmals empört, war jedoch stets bald wieder unterworfen. Von Bedeutung war aber für die Juden namentlich wohl der Aufstand des Megabyzus, der zwischen 455 und 445 einige Jahre gedauert haben mag. Leider sind wir über diesen Aufstand nur unvollkommen unterrichtet (Ktesias bei Phot. ed. Bekker p. 40 sq.). In Zusammenhang damit stand vermuthlich die Zerstörung der Mauern Jerusalems, die den Nehemia nach Juda rief[2]). Noch zu

---

[1]) Euseb. chron. II, p. 212 (Schöne) = Sync. 486, 10. 20 (Bonn.). Hiernach fiele diese Deportation 8 Jahre vor die Unterwerfung Aegyptens. Vgl. Oros. hist. 3, 6. Hekatäus bei Joseph. c. Ap. I, 22, p. 456. — Sonderbar ist die Stelle bei Solinus, coll. rer. mem. 35, 4 (ed. Mommsen p. 171, 17): Judaeae caput fuit Hierosolyma, sed excisa est. Successit Hierichus et haec desivit, Artaxerxis bello subacta.

[2]) Auf das letztere Ereignifs ist bekanntlich auch Esra 4, 7—23 zu beziehen. Man könnte danach etwa annehmen, dafs die Juden eben während der Empörung des Megabyzus die Stadt befestigt hätten, nachher aber Artaxerxes I die Zerstörung der Mauern befahl. Indessen

Nehemias Zeit war die Autorität Artaxerxes' I in Palästina nicht allzu grofs, wie das Verhalten des Sanballat und seiner Verbündeten gegen den Nehemia beweist. Nichts weist aber darauf hin, dafs die jüdische Gemeinde gerade durch die Moabiter in jene Noth gekommen wäre. Man könnte eher noch an jene Halbjuden denken, die späterhin auch die Wiederherstellung der Mauer mit List und Gewalt zu hindern suchten. Somit scheint es mir auch hiernach gerathen, unsere Schrift in das Jahrhundert nach Nehemia zu setzen[1]). Aus demselben Grunde wird aber die Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft im 3. Jahrhundert auszuschliefsen sein. Auch in den ihr vorhergehenden Kämpfen der Diadochen, in denen Syrien so oft seinen Herrn wechselte, ist eine derartige Mifshandlung eines syrischen Volkes durch ein anderes kaum denkbar.

Aus 27, 1 läfst sich ebenfalls keine sichere Entscheidung gewinnen, aber die wahrscheinlichste Erklärung führt auch hier in ungefähr dieselbe Zeit. Zweifellos scheint mir, dafs לויתן נחש עקלתון und לויתן נחש ברח von einander verschieden sind. Die Ausdrücke עקלתון und ברח (noch Hiob 26, 13) werden schwerlich zwei verschiedene Eigen-

---

ist Esra 4 nur von einer Hinderung des Mauerbaus die Rede, auch gewinnt man aus dem Buche Nehemia keineswegs den Eindruck, als ob die Mauern auf Befehl des Königs zerstört worden wären.

[1]) Vermuthlich ist die Macht Moabs späterhin vor allem durch die Nabatäer gebrochen, die freilich schon in der persischen Zeit sehr mächtig waren; vgl. Diod. XIII, 46. XV, 2. XIX, 94 ff. Schon zu Ezechiels Zeit war Moab von den Bne Qedem bedroht (Ez. 25, 8 ff.). Nabatäer waren wahrscheinlich auch jene Araber, die nach Herod. XIII, 5. 91. Arrian Ind. XLIII, 1 einen Theil der Küste südlich von Gaza innehatten (Stark, Gaza S. 232 f.). Arabische Söldner standen Alexander in Gaza gegenüber (Arrian II, 25, 4. 27, 1. Curt. IV, 6, 30). Man weifs freilich nicht, was alles in jener Zeit Araber genannt wurde, Nabatäer waren es aber auch wohl, mit denen Hieronymus von Kardia (um 312) am Todten Meer zu thun hatte (Diod. XIX, 98 ff.). Indessen schliefst das alles ein im Vergleich zu den Judäern mächtiges Moab für das 4. Jahrhundert keineswegs aus.

schaften desselben Thieres bezeichnen. Freilich ist ברח, vielleicht ein Fremdwort, nicht sicher zu deuten, wahrscheinlich bedeutet es aber das Gegentheil von עקלתון, der gewundenen, in einander gerollten, d. h. aber ruhenden Schlange. Handelt es sich aber um verschiedene Thiere, die als Embleme mehrerer Reiche gelten, dann stehen dieselben auch wohl alle zu verschiedenen Sternbildern in Beziehung (vgl. 24, 21) und es kommen zunächst Drache, Schlange und Wasserschlange in Betracht. Nach Ideler unterschieden die Griechen freilich *δράκων*, *ὄφις* und *ὕδρη*, aber die Römer gebrauchten serpens und anguis unterschiedslos von den drei Bildern[1]). Ohne Frage ist dann aber עקלתון der Drache, der Ovid. Metam. II, 138 f. tortus anguis genannt wird, *δράκων σκολιὸς* nennt ihn Aratus (Phaen. 70) und so hier LXX. Aratus, der um 271 v. Chr lebte, aber überall auf Eudoxus (um 370 v. Chr.) fufst, giebt uns in seiner Beschreibung des Drachen (Phaen. 45—62), der dem Homer wohl noch unbekannt war (Ideler S. XI), höchst wahrscheinlich das aus dem Orient herübergekommene Bild. Dasselbe stimmt völlig mit dem stark gewundenen Drachen überein, den die neueren Himmelsgloben zeigen. Genau so steht es mit der langgestreckten Schlange des Ophiuchos (Aratus 74—90), die mit ברח gleichzusetzen sein möchte, wenngleich sie vom Ophiuchos im Gegentheil festgehalten wird. Der תנין אשר בים könnte dagegen wohl nur mit der Hydra (Aratus 442—49) und nicht mit dem Walfisch identificirt werden. Hitzig meint freilich die Wasserschlange komme als dem südlichen Himmel angehörig nicht in Betracht, in Wahr-

---

[1]) Vgl. die Nachweise bei Ideler, Unterss. über Ursprung und Bedeutung der Sternnamen. S. 33 ff., sowie Virg. Aen. 2, 204. 214. 225. Uebrigens scheint auch bei den Griechen der Sprachgebrauch geschwankt zu haben; vgl. die Scholien zu Aratus bei Bekker S. 59, 14. 60, 2.

heit ist dieselbe bekanntlich sogar für uns sichtbar [1]). Es liegt nun vor der Hand, den תנין אשר בים für Aegypten zu nehmen, sowohl wegen der Stellung dieses Sternbildes als auch weil allein Aegypten sonst so bezeichnet wird (Ez. 29, 3. 32, 2. Jes. 51, 9. Ps. 74, 13 vgl. Jes. 30, 7. 51, 9. Ps. 87, 4. 68, 31). Anderer Art ist natürlich Jer. 51, 34. Ueberhaupt werden wir Aegypten hier kaum entbehren können, wenn es sich wirklich, wie mir das gewifs scheint, um drei Völker handelt. Ich meine aber, dafs auch drei selbständige Reiche in Rede stehen und תנין אשר בים nicht etwa blofs eine Bezeichnung des *Volkes* von Aegypten ist. Dafür spricht auch der Zusammenhang mit 26, 20. Sind nicht alle die drei Ungeheuer, die Jahve abthun wird, als die Tyrannen der Welt zu denken? Oder gilt das vielleicht nur von einem oder zweien? Ist dagegen bei den anderen von eigentlicher Furchtbarkeit nicht die Rede, so dafs auch die Allgewalt des himmlischen Schwertes ihnen gegenüber kaum ernstlich in Betracht kommt? Für wahrscheinlich kann das nicht gelten. Im anderen Fall würden wir in eine Zeit gewiesen, wo Aegypten unabhängig war, d. h. aber in die Jahre von 410 bis ± 344 vor Chr. Vermuthlich wäre unter den beiden anderen Ungeheuern dann Persien und Griechenland zu verstehen [2]). Beachtung ver-

---

[1]) In Aegypten deutete man dies Sternbild freilich auch als den Nil, aber diese Deutung setzt die Vorstellung einer Schlange mit Kopf und Schwanz doch wohl voraus; vgl. Bekker l. l. 89, 31 ff. Die Bezeichnungen תנין אשר בים und ὕδρη begreifen sich daraus, dafs dies Sternbild nahe am südlichen Horizont d. h. aber am Ocean stand, in den es oft grofsentheils untertauchte. Die grofse Wasserschlange sonst noch Am. 9, 3. Ebenso heifst es bei Aratus (V. 61 f.) vom Drachen, dafs er bei der Umdrehung des Himmels im Norden dem Ocean nahe komme, d. h. den äufsersten Horizont berühre.

[2]) Man könnte freilich einwenden, dafs, so oft überhaupt gröfsere feindliche Heere Palästina betraten, es sich fast immer um Kriege gegen Aegypten oder um Kriege der Aegypter handelte, Aegypten also in dem Augenblicke wenigstens selbständig war. Indessen wurden die

dient es übrigens wohl, daſs die Bedrohung der drei groſsen Weltmächte schlieſslich wie von hinten nach kommt. Keine der drei steht im Vordergrund vor den anderen, wie sich denn auch wohl keine von ihnen mit der „festen Stadt“ deckt.

Können wir vielleicht auch die Kriegsmacht bestimmen, deren Erscheinen unserem Verf. das Weltgericht einzuleiten schien? Wir konnten 24, 14—16 nur dahin verstehen, daſs im Westen am Rande der Erde gewisse Glaubensgenossen des Verf. das Erscheinen jener Macht mit Jubel begrüſsten, weil Jahve durch sie für sein Volk die messianische Zeit herbeiführen werde, eine Meinung, die unser Verf. zunächst abwies. Gab es wirklich damals im fernen Westen schon eine jüdische Diaspora, wie die vorliegenden Worte auszusagen scheinen, dann beruht ihre freudige Erregung über das Erscheinen jener Kriegsmacht, ihr Aufruf an alle Glaubensgenossen und die Rücksicht, die der Verf. auf sie nimmt, allerdings wohl darauf, daſs sie zunächst mit jener Kriegsmacht in Berührung kam, die weiterhin ganz Asien erobern sollte. Man sieht sonst

---

Aufstände gegen Darius, Xerxes und Artaxerxes I zu schnell unterdrückt und wenngleich die hier angewandte Symbolik für Aegypten herkömmlich war und also besonders nahe lag, so möchte hier doch eine längere Unabhängigkeit der Aegypter vorausgesetzt sein. Eben so wenig kann das kleine Reich des Amyrtaios, das nach der Unterwerfung des Inaros in den Nilsümpfen sich behauptete, in Frage kommen. Dasselbe gilt von der Herrschaft des Thannyras und Pausiris, die nur persische Statthalter waren (Herod. III, 15). Ob dagegen die hier beliebte Symbolik auch für die beiden anderen Reiche üblich war oder ob der Verf. sie selbst aufstellte, ist nicht zu entscheiden. Möglicher Weise ist das letztere der Fall, ein Zeitgenosse hätte sie auch dann gewiſs leicht verstanden. Im A. T. finden sich nur schwache Anknüpfungspunkte Jes. 14, 29. Jer. 8, 17. Esth. add. Gr. 1, 6. 7, 4. Was der Drache zu Babel bedeutete, ist noch dunkel. — Betr. des Kampfes Jahves mit dem Drachen ist wohl auch die kretische Sage von Interesse, wonach Zeus sich als Kind, um den Nachstellungen des Kronos zu entgehen, in einen Drachen verwandelte; vgl. Bekker l. l. 57, 7.

nicht ein, weshalb sie, die an sich kaum von grofser Bedeutung sein konnte, hier zu Worte käme (vgl. dag. 27, 13). M. a. W., wir haben es dann wahrscheinlich mit den Griechen zu thun.

Ist das richtig, dann würde hier wohl der Eroberungszug Alexanders in Rede stehen. Die messianische Hoffnung der jüdischen Gemeinde war freilich eine so lebhafte, dafs sie auch durch unbedeutendere Ereignisse erregt werden konnte, wir können aber nicht zweifeln, dafs das besonders durch den Zug Alexanders und den Sturz des Perserreichs geschehen sein wird. In der That nimmt die Hoffnung hier einen so kühnen Schwung, dafs sie welterschütternde Ereignisse zu ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund haben möchte. Nach Alexander hat aber das Erscheinen eines griechischen Heeres in Asien kaum einen solchen Eindruck auf die Juden machen und solche Hoffnungen in ihnen wecken können, wie das nach 24, 14—16 der Fall war. An frühere griechische Heere darf aber aus einem besonderen Grunde kaum gedacht werden. Vor Alexander ist kein griechisches Heer in die Nähe von Palästina gekommen, wie das von dem 24, 1—13 gemeinten gelten möchte. Es scheint, dafs es schon ziemlich nahe bei Palästina stand, als der Verf. schrieb. Unmittelbar stand der Sturm bevor, das Volk wird ermahnt, in seine Kammern zu gehen und dort das Kommende ruhig abzuwarten. Mit Angst sah Juda es herannahen, aber der Verf. war überzeugt, dafs die Noth nicht lange dauern, dafs Jahve jetzt von seinem Orte ausgehen werde, um Rache zu nehmen (26, 20 f.). Ferner erwartet der Verf. mit der gröfsten Bestimmtheit, dafs jenes Heer die feste Stadt Moabs zerstören werde. Es ist das für ihn so gewifs wie eine vollendete Thatsache. Freilich mufste ja, wenn Jahve gegen alle Feinde seines Volkes einschritt, vor allem Moab gestraft werden. So konnte der Verf. a priori urtheilen. Konnte er dann aber auch a priori

überzeugt sein, daſs dieselbe Macht, die Moab vernichten sollte, zugleich Juda aufs furchtbarste verwüsten und plündern werde? Weshalb urtheilte er nicht wie seine Glaubensgenossen (24, 14—16)? War er etwa von der Verschuldung seines Volkes so lebhaft durchdrungen, daſs er deshalb so etwas durchaus erwarten muſste? In Wahrheit tritt aber das Bewuſstsein einer Verschuldung der Gemeinde bei unserem Verf. keineswegs sehr stark hervor. Die Schuld ist leicht zu sühnen (27, 9) und vor allem verlangt er, daſs Israel der heidnischen Welt gegenüber endlich zu seinem Rechte komme. Es scheint vielmehr, daſs der Verf. aus der mit Bestimmtheit zu erwartenden Noth auf die Schuld des Volkes schlieſst. Es ist auch keineswegs unmöglich, daſs Juda zur Zeit, wo der Verf. schrieb, schon von den Fremden überschwemmt war. Der Charakter der Schilderung in 24, 1—13 würde sich bei dieser Annahme am besten verstehen. Ich möchte auch noch darauf aufmerksam machen, daſs hier allein von der Herbsternte geredet wird. Nur über Wein, Oel und Feigen wird wiederholt geklagt, mit keinem Wort aber über den Acker. Sollte man nicht auch danach annehmen, daſs jenes Heer schon nahe bei Juda stand oder gar schon in das Land eingedrungen war? Ohne irgendwie Gewicht darauf zu legen, erwähne ich, daſs Alexander eben im Herbst bei Judäa passirt sein muſs. Tyrus fiel um den 20. August, worauf die Belagerung von Gaza folgte[1]). Ebenso ist dann aber auch wohl die Erwartung von Moabs Untergang einigermaſsen daraus zu begreifen, daſs ein Angriff jenes Heeres auf Moab auch sonst wahrscheinlich oder gewiſs war. Dafür spricht der Umstand, daſs 27, 9. 10 scheinbar aus dem Untergang der festen Stadt auf eine versöhnliche Stimmung Jahves geschlossen wird. Bei

---

[1]) Vgl. Droysen, Hellenismus I, 1, S. 251. 294. 301. 304.

einem griechischen Heere ist das aber nur denkbar, wenn dasselbe schon in der Nähe stand.

Die Möglichkeit, Jes. 24—27 somit genauer zu datiren, soll kurz erwogen werden. Alexanders Auftreten rief schon nach der Schlacht am Granicus in manchen griechischen Städten Kleinasiens, denen er die Freiheit brachte, eine lebhafte Bewegung hervor [1]) und man könnte denken, dafs dieselbe sich den etwa dort wohnenden Juden mittheilte [2]). Sie erwarteten noch gröfseres vom Sturz der Perserherrschaft und ihr Jubel darüber drang nach Judäa. Indessen hatte Alexanders Erscheinen in Syrien für Judäa zunächst nur die Folge, dafs das Land von den Fremden verwüstet und geplündert wurde (24, 14—16). Man müfste ferner annehmen, dafs seitens der Makedonen damals eine Expedition gegen die Moabiter wirklich unternommen oder doch erwartet wurde. Das ist an sich nicht undenkbar und mufste vielleicht geschehen, wenn Moab damals seine Hand auf Judäa gelegt hatte. Um seinen Marsch nach Aegypten zu sichern, hat Alexander gewifs das palästinensische Hinterland besetzt. Nach Arrian (II, 25, 4) hat er freilich nach dem Fall von Tyrus nur in Gaza Widerstand gefunden und es wird gesagt, dafs seine Macht damals bis nach Arabien reichte (Arrian III, 1, 2. V, 25, 4). Inzwischen möchte es doch auch sonst zu kleineren Kämpfen gekommen sein. Noch als Alexander in Aegypten war, sollen die Samaritaner seinen Statthalter Andromachos lebendig verbrannt haben [3]). Wie Droysen bemerkt, wird von allem, was makedonischer Seits geschah, fast nur dasjenige berichtet, was sich

[1]) Vgl. Droysen a. a. O. I, 1, S. 195 ff.

[2]) Antiochus der Grofse siedelte nach Joseph. Antt. XII, 3, 4 in Phrygien und Lydien 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien an. Das schliefst nicht aus, dafs es schon früher Juden in Asien gab.

[3]) Curt. IV, 8, 9 vgl. 5, 9 und dag. Arrian II, 13, 7. III. 6, 8. Droysen I, 1, S. 326 und Krüger zu Arrian l. l. Vgl. sonst Sync. (ed. Bonn) p. 496. Euseb. Chron. Arm. (ed. Schoene) p. 116.

unmittelbar an die Person Alexanders anknüpfte oder was in Form von Meldungen und Berichten an ihn gekommen sein mag. Von kleineren Expeditionen in Syrien wird deshalb nur über einen zehntägigen Zug erzählt, den Alexander während der Belagerung von Tyrus gegen die Araber am Libanon unternahm[1]). Auch brauchte man ja keineswegs anzunehmen, dafs die Erwartung des Verf. betr. Moabs sich wirklich erfüllte.

Soviel über die Möglichkeit, Jes. 24—27 in die Zeit Alexanders zu setzen[2]). Andererseits hat diese Annahme nun aber auch ihre grofsen Bedenken. Am wenigsten möchte ihr die durchaus unglaubwürdige Erzählung Jos. Altth. XI, 8 im Wege stehen. Josephus wufste auch nichts von der Empörung der Samariter gegen Alexander und der Strafe dafür, während jene Nachricht bei Curtius durch die anderweitigen Angaben von einer makedonischen Colonisirung Samarias durch Alexander oder Perdikkas doch wohl hinreichend verbürgt ist. — Auch kann ich dem Umstande keine allzu grofse Bedeutung beimessen, dafs der Verf. von der Schlacht bei Issus und der Belagerung

---

[1]) Arrian II, 20, 4. 5. Curt. IV, 2, 24. 3, 1. 7. Plut. Alex. 24. Droysen I, 2, S. 385 f. Uebrigens hat Alexander vielleicht auch Judäa betreten, wenngleich auf die Erzählung des Josephus nichts zu geben ist und Arrian und Curtius davon schweigen. Nach Plinius (XII, 25, § 117) kamen wenigstens seine Leute nach Jericho und dann wohl auch nach Jerusalem. Wenn es ferner wahr ist, dafs Alexander in Peräa die Städte Pella, Dium und Gerasa gegründet hat, dann ist es damals sogar wohl in Peräa zu Kämpfen gekommen. Die makedonische Colonisirung von Samaria wird auch bei Eusebius und Syncellus mit dem Aufstande der Samariter in Verbindung gebracht. Dieselbe wird übrigens Chron. Arm. p. 118 dem Perdikkas zugeschrieben. Vgl. Droysen III, 2, S. 202 ff. Ebenso war Pella, das Tuch (Leipz. Reform. Progr. 1859, S. 17 f.) für ein gräcisirtes פחלא hat, nach Sync. p. 520 (ed. Bonn.) von Seleukus gegründet.

[2]) Schon Hilgenfeld hat das versucht, indem er, freilich ganz verkehrt, die „feste Stadt“ auf Tyrus deutete (Z. f. w. Th. 1866, S. 437 ff. 1870, S. 448).

von Tyrus nicht ausdrücklich redet. Die einzelnen Thatsachen der damaligen Zeitgeschichte schliefsen sich in seiner Auffassung zu einer Weltkatastrophe zusammen, in der alles Bestehende untergeht. Die Fenster des Himmels öffnen sich, es beben die Grundfesten der Erde. Die Erde wird zerrissen und zerspalten, der gesammte Erdkörper geräth ins Wanken, bis sie endlich unter der Last ihrer Schuld zu Boden stürzt, um nie wieder aufzustehen. Dann erfolgt das Gericht über alle Könige der Erde und über ihre himmlischen Patrone (24, 17 ff.). Näher faſst der Verf. nur zwei Dinge ins Auge, die ihm und seinem Volke in der gegenwärtigen Zeitlage am nächsten liegen, nl. die Verwüstung Judas und die Zerstörung der moabitischen Hauptstadt. — Mit gröſserem Rechte könnte man darauf hinweisen, daſs Aegypten im J. 332 kein selbständiges Reich war, wie das nach 27, 1 anzunehmen wäre, sondern etwa 12 Jahre vorher seine Freiheit wieder verloren hatte. Man könnte allerdings dagegen einwenden, daſs Aegypten nach der Schlacht bei Issus vom Perserreiche factisch getrennt war und, nachdem Amyntas vom Volke besiegt war, zur Noth als selbständig gelten konnte. In Wahrheit stand das Volk von Aegypten und nicht der Satrap Mazakes dem Alexander gegenüber, als er gegen Aegypten zog.

Allerdings wäre es nur eine sehr unsichere Vermuthung, wenn man Jes. 24—27 in die Zeit Alexanders setzen möchte. Das nächstliegende Verständniſs von 24, 14—16 nöthigt uns aber, diese Möglichkeit ins Auge zu fassen, zumal 27, 1. 12 in das 4. Jahrhundert zu führen scheinen, die hier vorausgesetzte Unterdrückung der Juden durch die Moabiter am ersten in der Zeit des sinkenden Perserreiches denkbar ist und ganz auſserordentliche Ereignisse den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Schrift bilden möchten, die sich inhaltlich durchaus als nachexilisch charakterisirt und überdies durch die Erwartung einer persönlichen Auferstehung sowie durch ihre angelologischen Vor-

stellungen dem Buche Daniel verwandt ist. Es läfst sich nun für die in Jes. 24—27 vorausgesetzte Situation in der Geschichte Alexanders vielleicht Raum gewinnen, eigentliche Anknüpfungspunkte bietet die letztere dagegen nicht. Die Möglichkeit, dafs 24, 14—16, wenn auch kaum anders zu erklären, so doch verderbt sein[1]), ja dafs auch 27, 1. 12 anders gedeutet werden könnten, als es von mir geschehen ist, soll deshalb nicht in Abrede gestellt werden. Schrieb der Verf. zu einer Zeit, wo das 24, 1—13 in der Form der Weissagung Angekündigte schon eingetreten war, dann könnte man zur Noth vielleicht annehmen, dafs die 27, 12 vorausgesetzte Zerstreuung der Gemeinde zwischen Euphrat und Aegypten eben durch die 24, 1—13 angekündigte Kriegsmacht (24, 1. 13) oder auch durch die Moabiter herbeigeführt war. Der Ausdruck wäre dann allerdings stark übertreibend, wenn die Gemeinde bis dahin auf Judäa beschränkt war. Ebenso ist 27, 1 am Ende kein zwingender Beweis dafür, dafs zur Zeit unseres Verf. Aegypten ein selbständiges Reich bildete, resp. als solches vorgestellt werden konnte. Nur die überwiegende Wahrscheinlichkeit glaube ich für meine Deutungen in Anspruch nehmen zu dürfen. Wenn deshalb auch die Stelle 24, 14—16 für die Zeitbestimmung in Wegfall käme, so möchte ich immerhin das 4. Jahrhundert für die wahrscheinliche Entstehungszeit unserer Schrift halten. Allerdings möchte es dann aber unmöglich sein, dieselbe mit einiger Sicherheit mit einem der vielen Feldzüge in Verbindung zu bringen, die in diesem Jahrhundert über Palästina hingingen.

„En présence de pareilles difficultés ce serait une grande présomption que de se faire fort de dissiper tous

---

[1]) Die LXX ist aber schwerlich gegen MT. im Recht. Sie bietet 24, 14 : *οὗτοι βοῇ φωνήσουσιν, οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ κυρίου, ταραχθήσεται τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης.*

les doutes légitimes, ou de prétendre qu'on a enfin trouvé une explication inattaquable." Diese Bemerkung von Reuſs in La Bible zu Jes. 24—27 ist gewiſs zutreffend. Indessen scheint mir doch festzustehen, daſs diese Schrift nachexilisch ist und daſs wir die „feste Stadt" in Moab zu suchen haben. Diese letztere Meinung möchte sich exegetisch kaum anfechten lassen. Ich sehe aber voraus, daſs mancher meine Erklärung deshalb ablehnen wird, weil ich nicht im Stande bin, den Namen der Stadt zu nennen[1]) und die hier vorausgesetzte Situation in der sonst bekannten Geschichte nachzuweisen. Dagegen möchte ich im voraus Einspruch erheben. Genau so wie hier liegt die Sache beim Buche Joel, die dort erwähnte Plünderung des Tempels ist anderweitig durchaus unbekannt. Wir haben m. E. aus diesen Schriften, wozu als dritte Sach. 9—14 kommen möchte, zu lernen, daſs die nachexilische Zeit keineswegs so arm an äuſseren Ereignissen war, als man aus dem fast völligen Mangel an Nachrichten oft geschlossen hat. Ueberdies möchte ich allen solchen Einwendungen gegenüber hier noch einmal darauf hinweisen, wie wenig es gelungen ist, Jes. 24—27 auf die bereits eingetretene oder noch erwartete Zerstörung Ninives oder Babels zu deuten. Auch frage ich nochmals, worauf denn diese Meinungen sich überhaupt stützen. Im Texte finden sie nirgendwo einen Anhalt. So viel ich sehe, beruhen diese von den Rabbinen überkommenen Ansichten auf der völlig unbegründeten Präsumption, daſs eine nicht näher bezeichnete feindliche Stadt, die den Judäern furchtbar war und deren Zerstörung hier als das wichtigste erscheint,

---

[1]) Später wird besonders Medaba oft genannt (1 Makk. 9, 36 ff. Jos. Altth. XIII, 9, 1. 15, 4. XIV, 1, 4), das 1 Chr. 19, 7 so sonderbar in den Text gekommen ist, daneben Hesbon (Altth. XII, 4, 11. XIII, 15, 4. XV, 8, 5), aber auch *χαραχμωβα* und *ραβαθμωβα* (Ptol. V, 16). Man meinte auch wohl, מדמנה 25, 10 solle an das zweifelhafte מדמן Jer. 48, 2 anklingen.

was vom Weltgericht erwartet wird, jedenfalls Ninive oder Babel sein müsse, zumal im Buche Jesaja. Diese Voraussetzung fand weiter daran ihren Rückhalt, dafs man wegen der bedeutsamen eschatologischen Gedanken des Verf. jene Stadt vorwiegend als Typus der gottfeindlichen Weltmacht nahm und als solche erscheint Moab sonst allerdings nicht. In anderer Form waltet diese Voraussetzung auch bei den neueren Exegeten noch vor. Wenn aber die Vernichtung jener Stadt in den eschatologischen Erwartungen des Verf. eine so grofse Rolle spielt und er davon nicht nur für Juda, sondern auch für die heidnische Welt grofses erwartet (25, 3), so giebt dafür natürlich nicht die absolute Gröfse jener Stadt, sondern die Lage Judas und der weitere oder engere Gesichtskreis des Verf. und seiner Zeit den Mafsstab ab. Das Buch Joel ist doch aus Anlafs einer Heuschreckenplage entstanden [1]). Ueber die Machtstellung der jüdischen Gemeinde in Palästina während der Zeit von Nehemia bis auf die Makkabäer wissen wir nichts. Aber zu Nehemias Zeit war die Gemeinde ziemlich ohnmächtig, wie die Memoiren Nehemias deutlich zeigen.

An was für eine Stadt soll ferner gedacht werden, nachdem sich die Deutung auf Ninive und Babel als unmöglich erwiesen hat? Für die letztere Behauptung glaube ich getrost auf die Commentare verweisen zu können. Obendrein kann ich mich jenen Hypothesen gegenüber jetzt auf alle die Argumente berufen, die so laut für die nachexilische Entstehung von Jes. 24—27 sprechen. Wer deshalb trotz alledem hier zwei Städte finden will, hat lediglich doppelt so grofse Schwierigkeiten als ich. Denn an der uns hier beschäftigenden Frage würde sehr wenig geändert, wenn es sich nicht um eine, sondern um zwei

[1]) Meiner Meinung nach handelt es sich Joel 1. 2 um wirkliche Heuschrecken. Der apokalyptische Charakter der Schilderung in c. 2 erklärt sich aber daraus, dafs der Verf. in den Heuschrecken den Gog oder auch seine Vorboten zu erkennen glaubt.

heidnische Städte handelte. Der grimmige Hafs, den der Verf. 25, 9 ff. gegen Moab äufsert, mufs jedenfalls aus einer schlimmen Nothlage erklärt werden, in die Juda durch die Moabiter gebracht war. So lange man nicht den Namen Moab 25, 10 einfach streichen will, ist man gehalten, für die dort vorausgesetzten Thatsachen wenigstens einen Raum in der Geschichte zu suchen. Wie für mich liegt die Frage betr. Moabs also für jeden anderen. Nur dafs jeder, der meine Deutung der ungenannten festen Stadt ablehnt, statt *einer* Unbekannten deren *zwei* in der Gleichung haben möchte.

„Wie sollen wir bei der mangelhaften historischen Ueberlieferung (in anonymen prophetischen Schriften wie dieser) ihre allgemeinen Redensarten und bestimmten Anspielungen verstehen? Denken wir uns einmal, dafs uns sämmtliche echte Stücke des Jesaja anonym überliefert wären, und versuchen wir es dann, die Zeit der einzelnen nur nach Jahrhunderten zu bestimmen!“ So äufserte sich mir gegenüber ein Gelehrter, der wie wenige andere Anspruch auf Gehör hat. Für ganz so aussichtslos kann ich allerdings die Aufgabe der positiv kritischen Arbeit im A. T. nicht halten. Jedenfalls wird die Aufgabe selbst durch ihre Schwierigkeit nicht gegenstandslos, eventuell wird auf einzelnen Punkten ihre Unlösbarkeit nachzuweisen sein. Vielleicht ergiebt sich allerdings aus dem Vorstehenden, dafs die Entstehungszeit von Jes. 24—27 innerhalb des Zeitraums von 500—300 v. Chr. mit Sicherheit nicht genauer fixirt werden kann. Inzwischen halte ich das 4. Jahrhundert für wahrscheinlicher als das 5. und hoffe, dafs andere hier schärfer und glücklicher sehen werden als ich. Denn das hoffe ich zugleich gezeigt zu haben, dafs eine sichere Auslegung dieser Schrift in gröfserem Mafse möglich ist, als man oft angenommen hat, selbst wenn meine exegetischen Aufstellungen, wie ich das nicht bezweifle, noch vielfach der Correctur bedürftig sein sollten.

DATE DUE

JUN 15 1983

JUN 1984

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

7305CC LBC 216

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01355 5380